

فَرْهَنْكَ

لُغَاتُ وَاصْطِلَاحَاتُ فَلْسَفَتِ

تَأْلِيفُ

سَيِّدِ جَعْفَرِ سَجَّادِي

بَاهِتْمَامِ

حُسامُ الدِّينِ قَهَّارِي

حق طبع و محفوظ

۱۳۳۸

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه مؤلف

فهم لغات و اصطلاحات فلسفی که مبین افکار و آراء و عقاید متفکران و صاحب نظران در قرون و اعصار متمادی است برای دانش جویان بسی دشوار است .

مصنفان و مؤلفان کتب فلسفی در هر يك از مباحث ناچار اصطلاحاتی بکار برده اند که بیان معانی آنها در مباحث مخصوص به خود شده است و دانش جویان را چاره ای نیست جز آنکه بمنحی جهت مراجعه و فهم آن اصطلاحات در اختیار داشته باشند مضافاً بر اینکه بیشتر لغات و اصطلاحات فلسفی را اطلاق و معانی متعددی است که تشخیص منظور و مراد از آنها در هر مورد و مبحثی خالی از اشکال نیست نگارنده خود در دوران تحصیلات فلسفی با اینگونه اشکالات مواجه گشته ام و کتابی که بتواند تا اندازه در این مورد رفع احتیاج دانش پژوهان را بنماید متأسفانه غیر از چند رساله و مجموعه که ناقص بنظر می رسد وجود ندارد بویژه بزبان پارسی و کتبی که در این زمینه مانند دستورالعلماء و تعریفات سید شریف بزبان تازی نگاشته شده است در هم و غیر مستند و ناقص میباشد .

همین امر محرك اصلی بنده نگزیده که در طی مطالعات علمی و فلسفی خود یاد-

داشتهائی در این زمینه تهیه نمایم و درخور استعداد و فهم خود قسمتی از لغات و اصطلاحاتی که بنظر لازم میرسید یاد داشت نمایم و بصورت مجموعه بنام فرهنگ لغات و اصطلاحات فلسفی تقدیم دانش پژوهان نمایم در این مورد بدو با استاد بزرگوار حضرت آقای محمود شهابی مشورت گردید معظم له این کار را بسیار پسندیده و مفید تشخیص دادند و اینجانب را تشویق فرمودند.

از حضرت استاد و دانشمند جناب آقای سید محمد مشکوة برای تکمیل^{۱۰} داشتهای خود کمک خواستم معظم له نیز کتابهایی در اختیار بنده گذارده و به آن^{۱۱} جدی نیز راهنمایی فرمودند در این مورد تشویق استاد بزرگوار جناب آقای دکتر سیاسی که یکی از مفاخر دانشگاه تهران میباشند بویژه مکاتبات علمی که^{۱۲} فیما بین برقرار بوده است بسیار مؤثر بوده است و همچنین در امر تنظیم و ترتیب این مجموعه با حضرت استاد دانشمند جناب آقای دکتر علامحسین صدیقی مشورت و از نظریات بدیع ایشان استفاده شده است و نیز از نظریات دوست معظم خود جناب آقای علینقی منزوی که خود یکی از مؤلفان معاصرند استفاده شده است.

مهمترین اشکالیکه برای بنده در راه طبع و نشر این رساله وجود داشت موضوع تکفل امور مالی و مخارج طبع آن بود که همدما وقت اینجانب را مشغول کرده بود که آنهم بیهمت یکی از دوستان بزرگوار و دانشمند که خود اهل علم و فضل اند و از خانواده های بزرگو علم دوست اند - جناب آقای حسام الدین قهاری حل گردید و با همت و مردانگی خاصی که ویژه خود ایشان است حل این مشکل را شخصاً بعهده گرفتند و توفیق و سعادت ایشان را در راه خدمت بفرهنگ خواستارم.

همانطوریکه تذکر دادم این مجموعه بهیچوجه نمیتواند انتظارات فضلا را بر آورد زیرا تهیه کردن کتابی که حاوی تمام لغات و اصطلاحات فلسفی باشد با توجه به جنبه های مطلق و تحولات تاریخی آنها کاری بس دشوار است و از عهده یکفرد ساخته نیست نهایت «ما لا یدرک کله لا یرک کله» آنچه در خور استعداد و فهم و توانائی بنده بود کوشش بعمل آمد که لا اقل اصطلاحات مشهور را گردآوری و علاوه بر ترجمه و تفسیر بطور

اختصار قسمتی از متون قدیمه را که مستند ترجمه و تفسیر آنها است در حاشیه از نظر خوانندگان بگذرانم شاید خواننده را انتفاعی حاصل شود .
اینک طرز تنظیم لغات و ترجمه و ترتیب کاری که شده است بفرارزیر از نظر خوانندگان میگذرد .

الف - لغات بطریق حروف الف با تنظیم و از همزد شروع و و بیا خاتمه یافته است .

ب - تا آنجا که ممکن بوده است لغات و اصطلاحات بسبک فارسی نگاشته شده است نهایت بعضی از لغات و اصطلاحات مرکب و جمله که فارسی کردن آنها ممکن نبوده است بهمان طریق که در کتب و متون عربی بکار برده شده است نگاشته شد .
ج - پس از ترجمه لغت از لحاظ معنای لغوی معنای اصطلاحی آن بیان شده و اشاره نیز باصل مطلب گردیده است .

د - در بیان لغات و اصطلاحاتی که در مباحث و موارد مختلف دارای اطلاقات متعدد بوده است اشاره نیز با اطلاقات آن شده است .

ه - در اکثر لغات پس از ترجمه آن قسمتی از متون مورد استناد در حاشیه نگاشته شده است .

در خاتمه از خوانندگان و فضلاء انتظار میرود اینجانب را از اشکالات و نقائصی که مشاهده میکنند آگاه فرمایند تا در طبع دوم آن اقدام باصلاح شود .

تهران - پانزده مهر ۱۳۳۸ سید جعفر سجادی اصفهانی

شرح مأخذ

- ۱- تعریفات- مؤلف : شریف الدین علی بن محمد بن علی الحسینی. الحنفی الجرجانی
الاسترآبادی مشهور بسید شریف متولد ۷۴۰ متوفی ۸۱۶ هجری.
مصر- چاپ اول ۱۲۸۳-
- ۲- دستور العلماء - مؤلف : نبی بن عبدالرسول احمد نگری از توابع اورنگ آباد
حیدرآباد .
حیدرآباد دکن- چاپ اول ۱۳۳۱ در سه مجلد
- ۳- کتاب شفا - مؤلف: ابوعلی حسین بن عبدالله ابن حسن ابن علی ابن سینا البخاری
مشهور بشیخ الرئيس متولد ۳۷۰ متوفی ۴۲۸
تهران- چاپ اول ۱۳۰۴ در سه مجلد منطق ۲ طبیعیات ۳ الهیات که دو مجلد آن یعنی
طبیعیات و الهیات چاپ شده است .
- ۴- اشارات- مؤلف : شیخ الرئيس باشرح خواجه نصیر الدین طوسی
تهران- چاپ اول در منطق و فلسفه در یک مجلد .
- ۵- اسفار - مؤلف : صدرالدین محمد بن ابراهیم معروف بملا صدرا متوفی ۱۰۵۰
تهران- چاپ اول در سال ۱۲۸۲ در چهار مجلد .
- ۶- شرح منظومه - مؤلف: هادی بن حاجی میرزا مهدی بن محمد صادق مشهور
به حاج ابراهادی سبزواری متوفی ۱۲۸۹ .
تهران- چاپ دوم گراوری از روی چاپ نسخه عبدالرحیم در سال ۱۳۶۷ در دو قسمت -

قسمت اول منطق معروف به لالی و قسمت دوم در فلسفه معروف به عزرائد .

۷- **حکمة الاشراق** - با شرح قطب الدین شیرازی مؤلف: شهاب الدین ابوالفتح

عمر بن محمد سهروردی مقتول در سال ۵۸۷ در حلب

تهران - چاپ اول در سال ۱۳۱۴ در دو قسمت که قسمت اول در منطق و قسمت دوم فلسفه است .

۸- **المعتبر** - مؤلف: هبة الله بن علی بن ملکا البغدادی معروف بابو البرکات متوفی ۵۴۷

حیدرآباد دکن - چاپ اول در سال ۱۳۵۸ در سه قسمت ۱ منطق ۲ طبیعی ۳ الهی .

۹- **اساس الاقتباس** - مؤلف: ابو جعفر نصیر الدین محمد بن حسن طوسی

مشهور به خواجه نصیر الدین طوسی متولد ۵۹۷ متوفی ۶۷۲ .

تهران - چاپ اول از انتشارات دانشگاه تهران در منطق .

۱۰- **شرح بر تجرید** - خواجه نصیر الدین طوسی: شارح فاضل قوشجی

تهران - چاپ اول در سال ۱۲۰۷ .

۱۱- **شرح تجرید** - خواجه طوسی: شارح علامه حلی

اصفهان - چاپ سنگی در سال ۱۲۵۳ .

۱۲- **رسائل** - مؤلف: آخوند ملا صدرا مجموعه ابست در موضوعات مختلف

فلسفی بقرار زیر .

۱- رساله در حدوث ۲ رساله در اتصاف ماهیت بوجود ۳ رساله در تشخیص ۴ رساله در سریان

وجود ۵ رساله در قضا و قدر ۶ رساله در واردات قلبیه ۷ رساله مسما با کسیر العارفین ۸-

رساله در حشر

تهران - چاپ اول در سال ۱۳۰۲ .

۱۳- **درة التاج** - مؤلف: قطب الدین محمود بن مسعود شیرازی متولد ۶۳۴ متوفی

۷۱۰ در پنج بخش

تهران - چاپ اول در سال ۱۳۲۰ با اهتمام آقای سید محمد مشکوة استاد دانشگاه تهران.

۱۴- **شرح حکمة العین** - نجم الدین دبیران کاتبی قزوینی متوفی ۶۷۵ شارح:

علامه حلی

تهران - چاپ اول در سال ۱۳۳۸ بتصحیح علینقی منزوی و اهتمام آقای سید محمد مشکوة.

۱۵ - شرح بر فصوص - محیی الدین اندلسی معروف باعرابی متولد ۶۳۸: شارح

شیخ داود قیصری متولد ۷۵۱

تهران - چاپ اول در سال ۱۲۹۹ در عرفان .

۱۶ - قبسات - مؤلف : میر محمد باقر بن محمد استرآبادی معروف بمیر داماد

فیلسوف قرن ۱۱ هجری

تهران - چاپ اول در سال ۱۳۱۵ .

۱۷ - رسالۃ فی السعادة - مؤلف . شیخ الرئیس ابوعلی سینا .

حیدر آباد دکن - چاپ اول در سال ۱۳۵۳ .

۱۸ - مبدء و معاد - مؤلف : صدرالدین شیرازی مشهور بملا صدرا

تهران - چاپ اول ۱۳۱۴ .

۱۹ - اسرار الحکم - مؤلف : حاجی ملاهادی سبزواری

تهران - چاپ اول

۲۰ - بقاء النفس بعد بوار البدن - مؤلف : خواجه نصیرالدین طوسی شارح ابا

عبداله زنجانی

مصر - چاپ اول در سال ۱۳۴۲ .

۲۱ - اثولوجیا - فرآورده فروریوس صوری

خطی .

۲۲ - شرح ملا صدرا بر هدایه میبدی - نسخه مصحح خطی .

۲۳ - تعلیقه بر شرح منظومه - (سبزواری) مؤلف : آقای آقا شیخ محمد تقی

آملی

تهران - چاپ اول در سال ۱۳۷۰

۲۴ - ترجمه اشارات - بفارسی - مؤلف : بدرستی معلوم نیست قسمتی از این

ترجمه ناقص بوده که آقای سید محمد مشکوة ترجمه و تکمیل کرده اند .

تهران - چاپ اول در سال ۱۳۱۶ .

۲۵ - سیر حکمت در اروپا - مؤلف : محمدعلی فروغی

تهران - چاپ دوم در سه مجلد .

۲۶ - قصة الفلسفة اليونانية - مؤلف : احمد امين

مصر - چاپ اول در سال ۱۳۶۸ .

۲۷ - قصة الفلسفة الحديثه - مؤلف : احمد امين

م - چاپ اول در دو مجلد .

شرح نهج البلاغه - مؤلف : ميرزا محمد باقر لاهیجانی به ضمیمه شرح میبدی بر

دیوان حضرت امیر در حواشی آن

تهران - چاپ اول

در خاتمه تذکر میدهد که کتابهایی که مورد استفاده قرار گرفته است و هر کدام

در دو یا سه یا چهار مجلد بوده است .

در حواشی باعلامت اختصاری ج ۱ و ج ۲ و ج ۳ و ج ۴ معرفی شده است .

منظور از حرف ج جلد است مثلاً در حاشیه ملاحظه میشود که بعد از نگارش قسمتی

از متون باعلامت اختصاری نوشته شده است .

اسفار ج ۲ - ص ۲۲۵ یعنی جلد دوم اسفار صفحه ۲۲۵ و یا شفا ج ۳ - ص ۲۵۲

یعنی جلد دوم شفا صفحه ۲۵۲ و بهمین ترتیب است سایر علائمه که باز کر حرف اول

کلمه بکار برده شده است .



آباء - (افلاك) فلاسفه عالم جسمانی را عبارت از نه فلك تودرتو میدانستند که یکی فلك محیط و فلك الافلاك و فلك اطلس و دومی فلك ثوابت و هفت فلك دیگر که هر يك حامل سیاره خاصی است که بیان خواهد شد .

افلاك را از نظر تأثیراتی که در عالم عناصر و تکوین موالید دارند آباء نامیده اند و میگویند جز فلك الافلاك سایر آنها در تکوین موجودات عالم کون و فساد تأثیر خاصی دارند باین معنی که از فعل آنها و انفعال عناصر اربعه موالید ثلث که عبارت از معدن ، نبات و حیوان باشد تکوین میابند و از این جهت آنها را آباء ثمانیه و عناصر را امهات اربعه و کائنات ارضی را موالید ثلاث نامیده اند .

لاهیجانی در شرح نهج البلاغه میگوید « و این اطوار بدون مدخلیت تأثیرات اجرام علوی و استعداد مواد سفلی و مرور زمان و اطوار دیگر در اصلا ب آباء علوی که عقل کل و نفس کل و خیال کل باشد صورت نیندند^۱ » و از این بیان معلوم میشود که بر عقول مجرده و نفوس نیز اطلاق آباء شده است .

میبندی در شرح بر دیوان حضرت امیر میگوید : « معدن و نبات و حیوان را موالید ثلث میگویند و افلاك را آباء و عناصر را امهات چه از حرکات افلاك بر بالای عناصر این سه متکون میشوند^۲ » بعضی از فلاسفه از جمله حاجی سنزواری فلك ثوابت را نیز از جمله آباء نمیدانند و از این رو قائل بآباء سبعة شده اند .

آثار علویه - حوادث جوی مانند ابر و باد و باران و هاله و قوس و قزح و غیره آثار علویه نامیده اند.^۳

۱ - شرح نهج البلاغه لاهیجانی صفحه ۱۴ چاپ قدیم

۲ - حاشیه بر شرح نهج البلاغه لاهیجانی صفحه ۴۱ ۳ - شفا ج ۱ ص ۲۶

ابداع - هر موجودیکه مسبوق بماده و حرکت نباشد وجودش بر سبیل ابداع میباشد^۱ میرداماد میگوید: « ابداع عبارت از خروج از جوف عدم صریح بمتن وجود و ثبات در عالم دهر است » و در جای دیگر گوید: « ابداع عبارت از ایجاد شیء غیر مسبوق بماده و مدت است » آخوند در بیان ترتیب وجود و نظام آفرینش میگوید: « خدای متعال موجودات را بر وجه ترتیب متنازل بوجود ابداعی از عقل شروع و به هیولای اول خاتمه داده است^۲ »

و بر حسب مدارج و مراتب قرب و بعد بمبدء المبادی جنبه نقص و کمال وجودی آنها متفاوت است یعنی هر اندازه از مبدء فیض دورتر شوند از لحاظ وجودی ضعیف و نقص آنها زیاده‌تر و برعکس هر اندازه بمبدء اول نزدیک باشند کامل‌ترند و در مراتب نزول به هیولای اول پایان یافته و در مراتب صعودی بعقل اول ختم میشوند

شیخ گوید « ابداع عبارت از تأییس شیء است ازلیس مطلق و شایسته‌ترین موجودیکه مشمول عنوان مبدع است موجودی است که وجودش بلا واسطه مستند بعقل اول باشد^۳ و در اشارات گوید مبدء المبادی بلا واسطه جوهر عقلی را آفرید که او فی الحقیقه مبدع است و بواسطه آن جوهر عقلی دیگر و جرم سماوی را آفرید »

لاهیجانی گوید اول فائض از حق تعالی عالم ابداع و مشیت و اراده است و باز گوید ابداع ایجاد شیء است بی نمونه و در جای دیگر گوید « مراتب وجود مختلف است و اعلی مرتبه آن بعد از وجود حق تعالی و وجود مطلق سرمدی عالم ابداع و مشیت و اراده است و در حدیث رضوی است که ابداع و مشیت و اراده سه نام اند که معنی آنها یکی است^۴ »

۱ - اسفار ج ۳ صفحه ۱۲۶

۲ - اسفار ج ۳ ص ۱۱۸ - آخوند گوید ان الله ابداع الاشياء علی الترتیب من العقل

منتهیة الی الهیولا اسفار ج ۳ ص ۱۱۵

۳ - شفا ج ۲ ص ۵۲۶ شفا ج ۱ ص ۱۵۳ شیخ گوید « الاول یبدع جوهرأ عقلیاً

هو بالحقیقه مبدع و بتوسطه جوهرأ عقلیاً و جرمأ سماویاً »

۴ - شرح نهج البلاغه لاهیجانی ص ۴۵-۴۶ نقل اردوایت رضوی گوید «الابداع والمشیة*

باید توجه داشت که کلمه خلق بمعنای عام شامل ابداع میشود و معنی آن اعم از ابداع است چنانکه در کلمات فلاسفه بر نظام آفرینش بطور جملی اطلاق خلق شده و در قرآن مجید نیز بدین معنی اشاره شده است^۱ و در هر حال چنانکه در محل خود بیان میشود تمام موجودات بوجود واحد و نظام جملی خود مبدع ذات حق اند نهایت بر حسب ترتیب و نظام تفصیلی آفرینش اطلاق موجود ابداعی بر عقول و مفارقات شده است و بر فلك الافلاک جسم ابداعی شده است زیرا اولین موجود جسمانی که از مفارقات پدید آمده و مسبوق بمدت نبوده است فلك الافلاک است و از این جهت داخل در ابداعات است^۲

ابد - ابد عبارت از زمان غیر متناهی است در آینده و یا استمرار وجود در زمانهای مقدر غیر متناهی در جهت آینده است^۳

ابدی - یعنی آنچه قابل انعدام و فنا و زوال نیست

ابدیات - عقول و نفوس مجرد را از جهت آنکه در معرض فنا و زوال و کون و فساد نیستند ابدیات نامیده اند

ابصار - بکسر همزه مصدر فعل ابصر از باب افعال است در مورد ابصار و چگونگی حصول آن سه مذهب مشهور است ۱ مذهب ریاضیان که میگویند ابصار بواسطه خروج شعاع مخروطی شکل از چشم که رأس آن در مرکز چشم و قاعده آن بر سطح جسم مرئی قرار میگیرد حاصل میشود ۲ مذهب بیشتر حکماء طبیعی که میگویند ابصار بواسطه انطباع و انتقاش صورتی از مرئی در باصره حاصل میشود ۳ عده دیگر میگویند ابصار در اثر تکلیف هوای شفاف میان رائی و مرئی بکیفته شعاعی در بصر حاصل میگردد^۴

*والاراده اسمائها ثلثه و معناها واحد - شرح نهج البلاغه لاهیجانی ص ۹

۱ - سوره انعام آیه ۱ و ۱۰۰ - سوره هود آیه ۶

۲ - اسفار ج ۱ ص ۱۵۳ - ۲۵۷

۳ - دستورالعلماء جزء اول ص ۲۸

۴ - حاشیه دستورالعلماء جزء اول صفحه ۳۴ نقل از قطب الدین

شیخ اشراق گوید ابصار بواسطه اشراق حضوری نفس بر جسم مستنیر حاصل میشود بشرط مقابله مستنیر با منیر و عبارت دیگر ابصار عبارت از اشراق حضوری نفس است بر جسم مستنیر .

اتحاد - مقام کثرت در وحدت را عرفاء اتحاد مینامند که در آن مقام تمام کائنات متکثره موجود بحق و متحد با ذات واحد بوحده حقیقی اند و نزد اهل نظر و عقل (معقول) عبارت است از آنکه دو یا چند ذات يك ذات شوند و در هر حال آنچه از کلمه اتحاد مفهوم و مراد است آنستکه چند امر از لحاظ مفهوم مختلف و از لحاظ عینی و خارجی متحد باشند و چنانکه بعداً بیان میشود اتحاد در نوع را مماثلت و در جنس را مجانست و در خواص را مشاکلت و در کیف را مشابعت و در کم را مساوات و در اطراف را مطابقت و در نسبت را (اضافه) مناسبت و در وضع را موازنت گویند^۱

اتحاد عاقل و معقول - این اصطلاح را برای نخستین بار فروریوس حکیم مشائی در مورد نحوه علم خدا ب موجودات بکار برده است و چنانکه بیان میشود ما بین فلاسفه در کیفیت حصول علم و معرفت باشیاء اختلاف است و مهان آنان و متکلمان نیز در مورد علم خدا باشیاء اختلاف دیگر است از این قرار که فارابی و بوعلی و بهمنیار میگویند علم خدا باشیاء عبارت از ارتسام صور ممکنات در ذات خدا و حصول آن صور بوجه کلی و بنحو حصول ذهنی است محقق طوسی و علامه شیرازی ملاك عالمیت خدا را ب موجودات عبارت از وجود صور اشیاء در عین و بعبارت دیگر معیار و ملاك عالمیت او را نفس وجود اشیاء و موجودات در خارج میدانند.^۲

۱ - اسفار ج ۳ ص ۳۷ - ۳۸

۲ - اسفار ج ۲ ص ۳۸ - قطب گوید و بدرستی شناختی که وجوده مجرد از ماره محتجب نباشد از ذات خود پس نفس وجود او حینئذ معقولیت او است ذات خود را و عقلیت او ذات خود را و وجود او عقل باشد و عاقل و معقول و چون تعقل ذات خود میکند و لوازم ذات خود هم بکند والا تعقل ذات خود بتمام نکرده باشد چون علم تام بعلم تامه مقتضی علم باشد بمعلول . . . درة التاج بخش پنجم ص ۶۸

افلاطون ملاك عالميت خدا را مثل نوريه ميداند چنانكه بعداً بيان خواهد شد معتزله ملاك علم وعالميت خدا را ثبوت معدومات ممكنه در ازل ميدانند فلاسفه متأخر علم خدا را باشياء جهان خارج علم او بذات خود ميدانند و ميگويند علم خدا بذات خود عين علم او است باشياء و موجودات عالم و ذات خدا را دو علم است يكي علم اجمالي كه مقدم بر اشياء است و ديگري علم تفصيلي كه مقارن با وجود اشياء است و بلكه عين وجود اشياء است قول ديگر آنكه علم او بمعلول اول علم تفصيلي است و علم او بماسوا اجمالي است و ما حصل آنكه مراد از اتحاد عاقل و معقول عبارت از وحدت و اتحاد مدرك با مدرك است بالذات كه علم مدرك بصور حاضره براي آن عين علم او است به خود توضيح آنكه بطور مطلق علم را تعريف كرده اند بصور حاصله از اشياء در عقل كه وجود آن صور في نفسه عين وجود آنها است براي عقل و صور عينية آنها همان صور علميه است در مقابل معلوم بالعرض كه خارج از قوت مدرك است و عبارت از اشياء و موجودات عيني و خارج از قوه مدركه و عقل ميباشد و بعبارت ديگر حصول علم باشياء خارجي بواسطه حصول صوري از آنها در مدرك ميباشد و بديهي است كه آن صور حاكي و مرآت و ظل اشياء خارجي است يعني آنچه خارج از قوه مدركه است و بنا بر اين علم بالذات متعلق بآن صور و بالعرض متعلق باشياء خارجي است كه محكي عنه صور علميه اند و بنا بر اين هر گاه در تعريف علم گويند عبارت از صور حاصله نزد مدرك است مراد از معلوم امر خارجي است و هر گاه گويند علم عبارت از حضور صور اشياء است براي مدرك مراد معلوم بالذات است كه علم نفس معلوم است .

و بديهي است كه در هر دو صورت معلوم بالذات همان صور مدركه است كه نحوه وجود آنها وجود غير مادي است^۱ و آنچه مورد اتفاق اهل نظر است اتحاد عقل و عاقل و معقول در علم مجردات بذات خود ميباشد و جمله در اين امر كه علم مجردات مانند عقول و نفوس بذات خود نحوه شعور ذات خودشان ميباشد و عالم و معلوم يكي است متفق اند

اتصاف - اتصاف بمعناي قيام امري است بامري ديگر و يابودن شيء است متصف

بشیء دیگر اتصاف بر دو قسم است : ۱ اتصاف انضمامی که موصوف و صفت هر دو در ظرف اتصاف موجود هستند مانند قیام بیاض بجسم که در ظرف اتصاف که خارج باشد هم موصوف و هم صفت موجوداند .

۲- اتصاف انتزاعی که وجود موصوف در ظرف اتصاف بر نحوی است که انتزاع صفت از آن درست است مانند اتصاف سقف ب فوقیت و زید بمعنی که آنچه متحقق و متقرر در ظرف وجود است موصوف است نه صفت و صفت امری است که منتزع از موصوف میشود و در هر دو صورت تحقق و تقرر موصوف که موضوع اتصاف است در ظرف اتصاف لازم است^۱ صدرا گوید : اتصاف عبارت از نسبت میان دو چیز است که یکی را صفت و دیگری را موصوف گویند و بعبارت دیگر نسبت میان دو امر متغایر وجودی را بیکدیگر اتصاف گویند .

ظرف اتصاف گاه ذهن است مانند اتصاف انسان (مفهوم انسان) ب کلیت و جزئیت که متصف و صفت و اتصاف هر سه ذهنی اند و گاهی خارج مانند اتصاف جسم ببیاض که متصف و صفت و اتصاف در طرف خارج اند و گاه ظرف اتصاف ذهن است و صفت امر خارجی است مانند اتصاف ماهیت بوجود که ظرف اتصاف ذهن است و صفت که وجود باشد متحقق در خارج بنا بر قول اصالت وجودیان و بعکس بنا بر قول اصالت ماهیت توضیح آنکه عارض بر سه قسم است :

۱- عارضی که عروض آن بر معروض در خارج است مانند اتصاف جسم بسیاهی و سفیدی که در خارج عارض بر جسم میشوند .

۲ عارضی که عروض آن بر معروض و اتصاف معروض بآن در عقل است مانند اتصاف انسان ب کلیت و جزئیت .

۳- عارضی که عروض آن بر معروض در ذهن است ولیکن اتصاف عارض به معروض در خارج است مانند ابوت که در خارج ما بازاری ندارد لکن اتصاف اب بابوت در ظرف خارج است و امر خارجی است .^۲

۱ - دستورالعلماء جزء اول ص ۳۳ - ۳۴ ۲ - اسفار ج ۱ ص ۱۵۴

اتصال - اتصال در لغت بمعنای پیوستن است صوفیان از کلمه اتصال اراده میکنند لحاظ عبد خود را بوجود احدی و اسقاط وجود تقییدی اضافی خود بر نحو استقلال و بعبارت دیگر اسقاط منیت که عین وجود اضافی است و لحاظ خود بعین وجود سرمدی اتصال نزد حکما عبارت از نحوه وجود شیء است بر وجهی که ممکن باشد فرض اجزاء مشترك در حدود برای آن وحد مشترك میان دو جزء بوصفی باشد که در عین آنکه نهایت یکطرف است بدایت طرف دیگر باشد و بعبارت دیگر هر گاه دو طرف دو جسم بنحوی پیوسته باشد که نهایت یکطرف با بدایت طرف دیگر مماس باشد آندو را متصل میگویند و حالت پیوستگی آندو را حالت اتصالیه نامند^۱

اتفاق - حدوث چیزی را بدون استناد بعلت اتفاق مینامند ذیمقراطیس حکیم یونانی در مقام بیان چگونگی تکوین کرات و اجرام سماوی و حوادث و اجسام معتقد باتفاق بوده است در تحت عنوان کلمه جزء بیان خواهد شد که او گوید ذرات صغار که هسته مرکزی وجود کرات و عوالم است در فضای غیر متناهی پراکنده اند و بر حسب اتفاق از بر خورد مقادیر زیادی از آنها اجرام و اجسام و کرات بوجود میآیند و نظم و انضباطی در تکوین اشیاء وجود ندارد وعده کرات نیز محدود نیست و ممکن است از بر خورد اتمها و ذرات نامتناهی کرات غیر متناهی پدید آید این اصطلاح یعنی کلمه اتفاق را بعداً ملحدان (بی خدایان) در مورد توجیه تکوین عالم و موجودات و حوادث بکار برده اند خواه طوسی میگوید آنچه را مردم اتفاق میدانند دارای علل و اسباب نهانی است که از نظرها پنهان است و همه موجودات عالم تابع غایت و غرض خاصی اند و اسباب و علل فاعلی خاصی آنها را بوجود آورده است^۲

اثر - حکمت مترتبه بر هر چیز را اثر آن مینامند و غایت مترتب بر اشیاء را نیز اثر اشیاء مینامند کیفیت و حالتی که از فاعل در منفعل گذارده میشود اثر میگویند و بالجمله اثر بمعنای نتیجه علامه و جزء شیء آمده است^۳

۱ - دستور العلماء ج ۱ ص ۳۶ ۲ - اسفار ج ۱ ص ۱۷۴

۳ - دستور العلماء ج ۱ ص ۳۷

اثیر - یعنی خالص اطلاق اجرام اثیری بر افلاك يا از این جهت است که در عالم عناصر تاثیر میکنند یعنی یا از لحاظ تاثیر آنها در عناصر است و یا از جهت خالص و مصفا بودن آنها است حاجی سبزواری میگوید اثیر بمعنای مختار هم آمده است.^۱

اثیریات - اجرام سماوی از افلاك و کواکب و غیره را اثیریات مینامند.
اجرام - اجرام جمع جرم است و بر افلاك و کواکب و سایر کائنات جوی اطلاق میشود در مقابل اجسام که بر عنصریات و حوادث و کائنات ارضی اطلاق میگردد در کلمات شیخ اشراق اجرام بر عنصریات هم اطلاق شده است^۲ و در هر حال هر گاه کلمه اجرام باقید سماوی ذکر گردد شکی نیست که مراد افلاك و کواکب و سایر کائنات جوی است و بدون قید سماوی هم در سخنان مشائیان دیده میشود مراد همان سماویات است.

اجرام بسیط
اجرام سماوی موجودات و کائنات سماوی و جوی مانند افلاك و کواکب و غیره^۳

اجرام صفار - مراد از اجرام صفار یا اجزاء غیر متجزی اجزاء لا یتجزای مشهور است که از نظر تاریخ فلسفی بدیمقراطیس حکم یونانی و پیروان او نسبت داده اند چنانکه در محل خود بیان خواهد شد بدیمقراطیس آنها را جسم نمیداند و اجسام را متشکل از آنها میدانند و از همین جهت بر آنها اطلاق جرم شده است او گوید اجرام صفار بطور غیر متناهی در خلاء پراکنده و دائماً در حرکت انتقالی میباشد و از سوئی بسوئی دیگر میروند و همین کش مکش ها و حرکات ایجاب میکند که بر حسب اتفاق و صدقه

۱ - الجسم عنصری او اثیری الاثیر المختار و کون الفلك مختاراً و کونند افضل من

العناصر معلوم شرح منظومه ص ۲۶۲

۲ - دستورالعلماء جزء اول ص ۴۰ شیخ اشراق گوید وقد علمت ان الانفصال والاتصال

من خواص الاجرام شرح حکمة الاشراق ص ۳۲۱

۳ - شفا ج ۱ ص ۱۷ - ۱۶۳ - ۲۲۶ - ۲۲۷ اسفار ج ۳ ص ۱۳۳

از تصادم و بر خورد عده زیادی از آنها جهانی موجود شود او عوالم و کرات متشکله از آن اجزاء را غیره متناهی میداند و کلیات عوالم را بر حسب اتفاق و تصادف پندارد و لکن حوادث و امور جزئی جهان وجود را تابع علل و اسباب خاصی میداند.^۱

اجرام علوی موجودات و کائنات سماوی و جوی مانند افلاک و کواکب و غیره
اجرام فلکی
اجزاء حدی - اجزاء حدیه که اجزاء محموله هم میگویند عبارت از اجزائی میباشد که از ذات واحده و يك حقیقت متزع میشوند^۲

اجزاء عقلی - هر مرکبی یا از اجزاء عینی خارجی ترکیب یافته است مانند اجسام خارجی و یا از اجزاء عقلی مانند نوع که مرکب از جنس و فصل است که هر دو جزء عقلی نوعند و اجزاء حدی هم میگویند زیرا نوع به تحلیل و تعمل عقلی مرکب از دو جزء است که یکی جنس و دیگری فصل میباشد و بنا بر این اجزاء حدی همان اجزاء عقلی است که اجزاء محموله هم مینامند^۳

اجزاء مقداریه اجزاء هر مرکبی یا موجود بوجو دو احوال است در خارج یا موجود
اجزاء کمیه
بوجود متعدد خارجی است

قسم اول اگر در ذهن لا بشرط ما خود گردد اجزاء حملیه میگویند حاجی میگوید و بهتر آنست که اجزاء حدیه نامیده شود و اگر در ذهن بشرط لا گرفته شد اجزاء وجودی ذهنی یعنی ماده و صورت ذهنی نامید میشود قسم دوم که موجود بوجودات متعدد خارجی باشند اگر در وضع متباین باشند اجزاء مقداریه مینامند و اگر در وضع متباین نباشند

۱ - شفا ج ۱ ص ۲۶

۲ - ان الاجزاء الحدیة متعددة فی العین ماهیة متحدة وجود شرح منظومه

۳ - اسفار ج ۳ - ص ۸۸

اجزاء خارجیہ یعنی مادہ و صورت خارجی مینامند ۱

اجزاء انفصالی اجزاء خارجی کہ بر حسب وجود بالفعل خارجی منفک و منفصل
اجزاء انفکاکی باشند و یا بر حسب تقسیمات خارجی جسم موجود بالفعل خارجی
باشند اجزاء انفکاکی مینامند و در تحت عنوان کلمہ جزء اقوال و نظریاتیکہ در مورد
ترکیب اجسام از اجزاء بوسیله حکیمان اظهار شدہ است بیان خواهد شد کہ بعضی از
فلاسفہ اجسام را مرکب از اجزاء متناهی موجود بالفعل در خارج میدانند و بعضی دیگر
مرکب از اجزاء غیر متناهی موجود بالفعل در خارج دانستہ اند وعدہ دیگری میگویند
کہ اجسام قابل تقسیم است بنحوی نہایت بروجہ تقسیمات فکی و وہمی و فرضی و حد
یقفی ندارد و اقوال دیگریکہ در محل خود مذکور است.

اجزاء فرضی تقسم جسم را با اجزاء تاحدی میتوان بنحو فکی انجام داد کہ
اجزاء وہمی جسم قابل کسر بوسیله آلات و ابزار باشد پس از پایان تقسیم
فکی و ہم میتواند آنرا تقسیم نماید و بالاخرہ پس از مرحلہ تقسیمات فکی و وہمی
فرض و حکم عقل است کہ جسم ہر اندازہ کہ کوچک و خرد باشد و از قابلیت تقسیم فکی
و وہمی ہم خارج شدہ باشد باز ہم بر حسب فرض و تقسیم عقلی قابل انقسام است زیرا
عقل را رسد کہ بطور کلی حکم کند کہ ہر جزئی قابل انقسام است و بہ عمل و
تجزیہ زہنی و عقلی با جزائی منحل میشود و بالجملہ تقسیم اجسام با اجزاء یا بر حسب
تقسیم افتراقی خارجی است و یا بر حسب تقسیم و وہمی و یا بر حسب فرض و حکم عقل
است و از این جہت است کہ محققان فلاسفہ میگویند کہ اجسام ہر اندازہ ہم کہ کوچک

۱- الاجزاء اما موجودة بوجود واحد في العين اما موجودة بوجودات متعددة و على الاول اما
ان يعتبر في الذهن لا بشرط فهي الاجزاء الحمله والاولى التعبير عنها بالاجزاء الحديه لو
قوعها اجزاء لحد المركب اما التسمية بالاجزاء الحمله فعنوان الجزئية ينافي الحمل
و اما ان يعتبر في الذهن بشرط لافهي الاجزاء الوجودية الذهنيه اعني الماده والصورة الذهنيتين
و على الثاني اما ان تكون متباينة في الوضع فهي اجزاء المقدارية و لافهي الاجزاء الخارجية
اعني الماده والصورة الخارجيتين شرب منطومه ص ۱۵۰

باشند باز هم قابل تقسیم اند.

اجزاء قولی - مراد از اجزاء قولی همان اجزاء محمولی و یا مقولی میباشد چنانکه

جنس و فصل را اجزاء مقولی و قولی و حملی نوع میگویند ۱

اجزاء اصلی - متکمان و بعضی از فلاسفه میگویند بعد از مفارقت نفس از

بدن و تلاشی جسد چیزی باقی میماند و نفس امر را از جسد با خود نگه میدارد که

دستخوش حوادث و تحولات نیست و معاد جسمانی را از همین راه توجیه مینمایند و

اشکالاتیکه در زمینه تبدیل اجساد با جساد دیگر وارد شده است از این راه دفع کرده اند

در تصویر آن چه-زیکه از جسد باقی میماند نظریات و عقایدی چند اظهار

شده است بعضی میگویند آنچه از اجساد باقی میماند هیولای مخصوص بابدان است بعضی

دیگر میگویند آنچه باقی میماند جوهر فرد است محیی الدین اعرابی گوید بعد از مفارقت

نفس از بدن تمام مواد و اجزاء جسد متلاشی میگردد و هیچ چیزی باقی نمی ماند و معاد

وحشر روحانی محض است چنانکه در تحت عنوان معاد شرح داده خواهد شد. ۲

اجسام بسیط - عناصر اربعه اردر حال خلوص و بساطت اجسام بسیط میگویند

مثلا آب در صورتیکه با هیچ يك از عناصر دیگر ترکیب نیافته باشد و خلطی حاصل نکرده

باشد عنصر بسیط میگویند

اجسام طبیعی - در موارد دیگر بیان میشود که هر جسمی مرکب از دو امر است

یکی هیولا و دیگری صورت که هر يك لازم و ملزوم یکدیگرند . صورت بر دو نوع است

یکی صورت جسمیه دیگر صورت نوعیه صورت جسمیه عبارت از همان چیز و امری است که

شئیت شئی و جسمیت جسم بدان است و در تمام اجسام مشترك است . اجسام طبیعی مرکب

از ماده و صورت جسمیه طبیعی میباشد در مقابل صورت تعلیمی که اشکال مختلف وارد بر

صورت جسمیه یا جسم طبیعی است . اصطلاح جسم طبیعی در کلمات عرفا بر عرش و کرسی

۱- اسفار ج ۳ ص ۹۵

۲- اسفار ج ۴ ص ۱۵۸

نیز اطلاق شده است. ۱

اجسام عنصری - موالید ثلث و کائنات که همواره در معرض کون و فساد اند اجسام عنصری مینامند که از ترکیب عناصر اربعه و تاثیرات اجسام و اجرام سماوی و حوادث جوی تکوین میبایند.

اجسام علوی - مراد افلاك و کواکب و بطور کلی موجودات سماوی است که اغلب از آنها تعبیر با جرام علوی میگردد.

اجسام مختلف الطبیاع - مرکبات عنصری را اجسام مختلف الطبیاع مینامند.

اجسام مظلّمه - جهان طبیعه را اشراقیان جهان ظلمانی و موجودات آنرا موجودات و اجسام مظلّمه مینامند در مقابل عالم مفارقات که موجودات نوریّه مینامند.

اجسام وحدانی - اجزاء صغار که پیروان ذیمقراطیس اجرام صغار نامیده اند در کلمات فلاسفه از آنها تعبیر با اجسام وحدانی نیز شده است.

اجماع - اراده موکد که بدنبال آن حرکت عضلات است اجماع مینامند و بیان خواهد شد که هر فعلی بدنبال مبادی و مقدماتی چند انجام میشود که آن مقدمات عبارت اند از ۱- علم اعم از نوع علم تصویری یا تصدیقی ۲- میل که در مرتبه تأکد شوق و شوق موکد را عشق مینامند ۳- اراده جازم که اجماع خوانند و بدنبال آن حرکت عضلات حاصل و فعل منظور انجام میشود ۲

اجناس عالیّه - در تحت عنوان کلمه مقوله بیان خواهد شد که ارسطو کلیه اشیا را درده مقوله منحصر و محدود کرده است يك مقوله را جوهر و نه مقوله دیگر را عرض نامیده و هر يك از مقولات ده گانه را جنس عالی مادون خود میداند مثلاً کیف که یکی از مقولات نه گانه است خود جنس عالی کیفیات اربعه میباشد و هر يك از اجناس عالیّه بتمام ذات متباین با یکدیگر اند و از این جهت آنها را اجناس عالیّه متباینه الذات نامیدند. ۳

۱- تعریفات میرسید شریف ص ۵ دستور العلماء ج ۱ - ص ۴۱

۲- اسفار ج ۳ ص ۷۸

۳- اسفار ج ۴ ص ۲ شفاع ج ۲ - ص ۱۸

احباط - این اصطلاح را متکلمان در مقام بیان آنکه آیا افعال و اعمال نیک بندگان بواسطه اعمال زشت و ناپسند آنان از بین رفته و بی ارزش میشود یا نه بکار برده اند عده کمی از متکلمان قول و نظر اول را اختیار کرده اند و لکن بیشتر آنان این نظر را مردود میدانند و میگویند همانطور که در کتب مقدس بیان شده است عکس قضیه که اعمال خوب و پسندیده موجب تزکیه بندگان زشت کار است درست میباشد و لکن عمل زشت بندگان هیچگاه موجب بی ارزش و بلا اثر شدن اعمال نیک آنها نخواهد شد آیات و اخبار نیز همین معنی را تأیید مینماید.

احتیاج ممکن بعلت - این مسئله یکی از موارد مهم اختلاف میان فلاسفه و متکلمان است منشاء اختلاف این است که احتیاج ممکنات بعلت از جهت حدوث آنهاست یا از جهت امکان متکلمان و عده از فلاسفه میگویند علت احتیاج ممکنات بعلت حدوث است محققان فلاسفه منگویند علت احتیاج بعلت در ممکنات امکان ذاتی آنها است زیرا حدوث در مرتبه بعد از احداث است و احداث و ایجاد بعد از امکان است و حدوث که بمراتب بعد از امکان است نمیتواند که علت احتیاج ممکن بعلت باشد و بنابر این همان امکان ذاتی که لا اقتضائی محض میباشد سبب احتیاج ممکنات بعلت است آخوند بر طریقه حکمت متعالیه خود میگوید منشاء احتیاج ممکنات بعلت حدوث نمیتواند باشد زیرا حدوث از کیفیات حاصله بعدی است و امکان هم علت احتیاج نیست زیرا درست است که امکان از حالات سابقه بر وجود است لکن وجود مقدم بر ماهیت است ارباب تقدم فعل بر قوه و صورت بر ماده و مادام که وجود متحقق نشود ماهیتی متحقق نخواهد شد و امکان که لا اقتضائی محض است از حالات ماهیت است ما حصل سخن آنکه آخوند امکان را در وجودات را بمنعای فقر ذاتی و حالت سابقه بر وجود میدانند و امکان در ماهیات را از حالات متأخر از ماهیات میدانند و ماهیت را هم متأخر از وجود و بنابر این امکان بمعنای لا اقتضائی که از حالات ماهیات است علت احتیاج نمیتواند باشد بلکه فقر ذاتی و وجود تعلقی ارتباطی ممکنات که بمعنای امکان در وجود است منشاء احتیاج ممکنات بعلت است. ۱.

احد - هر موجودیکه یگانه باشد و متعددی از جنس آن نباشد احد مینامند و

اخص از واحد است زیرا واحد هم اطلاق بر چیزی میشود که یگانه باشد و متعددی از جنس آن نباشد و هم بر چیزیکه متعدد باشد ولیکن باعتباری و جهتی دارای وحدت باشد و از همین جهت است که مرتبه هویت شخصیه ذات حق را که عاری از کلیه تعینات و صفات و مفهومات است مرتبه احدیت و مرتبه فرق و تفصیل و اسما و صفات او را احدیت میگویند. ۱

احداث - ایجاد شیء مسبوق ب مدت را احداث دینامند و اخص از تکوین است زیرا تکوین عبارت از ایجاد مسبوق بماده است و هر چه مسبوق ب مدت باشد مسبوق بمادت هم هست و عکس قضیه کلیت ندارد و ممکن است چیزی مسبوق بمادت باشد و قدیم باشد یعنی مسبوق ب مدت نباشد.

ما نند افلاك که نحوه وجود و ایجاد آنها ایجاد تکوینی است ولیکن ایجاد و الید ثلث ایجاد احداثی است میرداماد میگوید ایجاد بعد از عدم را احداث میگویند چه آنکه مسبون بعدم زمانی باشد یا عدم ذاتی و ابداع عبارت است از ایجاد مسبوق بعدم ذاتی و غیر مسبوق بمادت ۲

احساس - نحوه ادراك اشياء را بواسطه قوای پنجگانه ظاهری و قوای پنجگانه باطنی احساس میگویند احساس بحواس ظاهر را مشاهده و بحواس باطنی را وجدان مینامند. ۳

اختراع - اختراع عبارت از ایجاد غیر مسبوق ب مدت است و ب عبارت دیگر هر موجودیکه وجودش بانمونه نباشد و قبل از آن مانندی نداشته باشد مخترع میگوید و معنی آنکه میگویند اختراع ایجاد غیر مسبوق ب مدت است همین است. صاحب دستور العالم میگوید اختراع مرادف با ابداع است صدر الاختراع و انشاء را مرادف آورده است و میگوید خدای متعال اصول اکوان را آفرید بدون آنکه وجود آنها مسبوق بماده باشد و ایجاد کرد آنها را بر سنه اختراع و انشاء ۴

۱- اسفار ج ۳- ص ۶۰ دستور العلماء ج ۱- ص ۴۷

۲- دستور العلماء ج ۱- ص ۴۶ قسبات ج ۱- ص ۱۱۸

۳- دستور العلماء جزء اول ص ۵ قطب الدین گوید احساس اخذ صورت باشد از مادت و لکن بالواحق مادی و با وقوع نسبتین میان لواحق و مادت که چون آن نسبت زائل شود آن اخذ باطل شود چون ابصار توزید را چه حس او رادر نمی یابد الامغمور بغواشی غریب از ماهیت او دره التاح بخش سوم ص ۸۵ دستور العلماء ج ۱- ص ۵۰ اسفار ج ۴- ص ۱۴۰

اختیار - اختیار در مقابل اضطرار و اجبار است و آن حالتی است در موجود حیی عالم که منشأ انجام فعل و ترك و بعبارة دیگر حالتی است قائم بفاعل عالم که بواسطه آن صفت و حالت بعضی از آثار و افعال خود را بر بعضی دیگر ترجیح میدهد و بر حسب دواعی خاصی که حاصل میگردد بعضی از کارها را بر بعضی دیگر ترجیح میدهد و همانطوریکه اشاره شد اختیار تابع علم است. ^۱ خواجه طوسی گوید: اختیار مرادف با قدرت است و امری است که مبدء فعل و ترک میباشد و بالجمله مختار بکسی میگویند که از روی علم و میل و اراده جازم فعلی را انجام دهد و بدیهی است که این حالت و امر مخصوص انسان عالم شاعر است و بنا بر این اعمالیکه بر حسب عادت از اشخاص سرمیزند اختیاری نیست. و هم چنین است افعال و حرکات غریزی موجودات نیز از روی اختیار نخواهد بود و اعمال و حرکات سفها و دیوانگان نیز اختیاری نیست: بعضی اختیار و اراده را از جهت هم بستگی خاصی که میان اندوه است بایکدیگر اشتباه کرده اند در صوریکه اراده را از مقدمات اختیار باید بحساب آورد نه خود اختیار در اینکه افعال و اعمال غیر عادی و غیر غریزی انسان عالم شاعر آیات تحت اراده و اختیار او است یا نه و آیا انسان در کلیه اعمال و حرکات خود مجبور و مجبور است یا نه بحث جداگانه است که زیر عنوان کلمه جبر بدان اشاره خواهد شد. ^۱

اخلاط اربعه - اصول تر کیبات بدن انسان که متعادل بودن آنها ضامن حفظ و بقاء آن است اخلاط اربعه میگویند و آن اصول عبارتند از ۱ دم ۲ صفراء ۳ سوداء ۴ بلغم ۲

ادراك - انسان دارای حواسی است که بوسیله آنها از موجودات و اشیاء محیط بخود آگاه میگردد و از آنها اطلاع حاصل مینماید و چنانکه در زیر عنوان کلمه احساس بیان شد آنچه را انسان بواسطه حواس ظاهری خود از اشیاء در میابد مشاهده و آنچه را بوسیله حواس باطنی ادراك میکند وجدان نامیده اند و بهر حال انسان موجودی است که در مقابل حوادث و اشیاء حوالی خود قوای پذیرنده دارد و قسمتی از آن قوا مشترك

۱ - دستور العلماء ج ۱ - ص ۵۸ اسفار ج ۱ - ص ۱۶۵

۲ - اسفار ج ۴ ص ۱

میان انسان و حیوانات دیگر است و بالاخره همان قوامش علم و اطلاع انسان نسبت باشیاء و موجودات عالم است و هر يك از آن قواراحاسه و جمع آنها را حواس نامیده‌اند انسان علاوه بر حواسی که مابه الاشتراك میان آن و سایر حیوانات است دارای قوائی است که او را از سایر حیوانات ممتاز می‌سازد که قوای مدر که وعافله و یا عامله باشد. کلمه ادراك را قدما مرادف با علم قرار داده‌اند یعنی ادراك و علم را بیک معنی گرفته‌اند و بهر حال عملی که بواسطه قوای مدر که انجام می‌گردد ادراك نامیده می‌شود و آن عبارت است از حصول صور اشیاء نزد عقل یا نزد نفس ناطقه و یا عبارت از حصول صور مدرکات است نزد مدرک و بنابر این ادراك یعنی در یافتن اشیاء بواسطه قوت مدر که و عبارت دیگر عملی که قوه مدر که انسان انجام می‌دهد که عبارت از تحصیل صور در خود باشد ادراك می‌گویند و بعدا در تحت عنوان کلمه علم بیان خواهد شد که نحوه مدرکات انسان یا حصولی است و یا حضوری بعضی می‌گویند ادراك عبارت از اضافه و نسبت میان مدرک و مدرک است که اضافه مقولی باشد شیخ اشراق می‌گوید ادراك عبارت از ظهور مدرک است برای مدرک و در باب ادراك و علم مجردات بذات خود می‌گوید.

ادراك آنها بذات خود عبارت از ظهور خود برای خودشان می‌باشد ادراك آنها باشیاء خارج از خود بمثول و حصول صور آنها است نزد آنها و منشأ تمام مدرکات با ادراك ظاهری و باطنی همان نفس است ۱- کلمه ادراك بر سایر حیوانات هم اطلاق شده است ولیکن اطلاق آن بر سایر حیوانات بمعنای خاصی دیگر است غیر از اطلاق آن بر انسان

ادراك مرکب - ادراك و علم مرکب عبارت از ادراك با علم بآن ادراك می‌باشد چنانکه جهل مرکب عبارت از جهل با عدم توجه و علم بآن جهل است که در حقیقت مرکب از دو جهل یکی جهل و دیگری جهل به جهل ملاصدرا گویند تمام موجودات عالم بذات آفریننده خود و خدای عالمند بعضی بعلم بسیط یعنی غافل از علم و ادراك خود می‌باشد بعضی بعلم مرکب

۱- المعتمد ابو البرکات ص ۲۷۱ اسفار ج ۱ ص ۲۶

قطب الدین گوید :

ادراك مجرد اضافه نیست میان مدرک و مدرک چه اضافه استدعاء وجود متضایفین کند.

که عالم بعلم خود هستند .

ادنی البسائط - مراد هیولای اولی است

الادنی لا یصدر عنه الا علی الابتوسط مناسب - اجسام و عناصر کوینه که در نظام وجود ادنی و اخس موجودات اند بدون وسائط مناسبی که عقول و نفوس مجرد باشد از مبدء اول صادر نخواهد شد^۱

ادوار کون سیر موجودات در مراحل وجودی خود از مبدء وجود تا فناء محض را ادوار کون مینامند و گاهی این اصطلاح باین معنی بکار برده شده است که موجودات بعد از طی مراحل و مراتب تکامل و سیر وجودی خود فانی شده و مجدداً دور دیگری را آغاز میکنند^۲

اراده - اراده عبارت از صفتی است که مخصوص به بعضی از موجودات زنده و مخصص وقوع بعضی از اضداد دون بعضی دیگر و در وقتی دون وقتی دیگر بایکسان بودن توانائی او بر تمام اضداد و اطراف و اوقات تفتازانی می گوید :

اراده و مشیت عبارت اند از صفتی در موجود زنده که موجب تخصیص وقوع یکی از دو امر مقدور در زمان خاص میگردد بایکسان بودن قدرت فاعل بر انجام هر دو امر آخوند گویند :

اراده حالت شوقیه اجمالیه نفس است و باز گوید :

اراد و کراهت هر دو از کیفیات نفسانیه اند و اراده عبارت از اعتقاد به نفع و کراهت عبارت از اعتقاد بزیان است و تعریف و علم بماهیت آندو در نهایت دشواری است چنانکه تعریف ماهیت علم در نهایت اشکال است .

۲- حکمه الاشراف ص ۱۶۸

۳- شفاع ۱- ۲۲۶ نیجه یکی از فلاسفه قرن اخیر گوید مقدار ماده و نیروئی که در ماده مؤثر است معین و محدود است و کم و زیاد نمیشود بنابر این چاره نیست جزء آنکه گفته شود دور واقع میشود یعنی اشیاء مراحل تکامل را طی کرده و مجدداً از سر میگیرند - سیر حکمت در اروپا ص ۲۱۶-۲۲۸

بعضی دیگر اراده را شوق مؤکد بطرف حصول مراد میدانند قطب الدین میگوید:
 اراده عبارت است از آنکه فاعل عالم باشد بفعل خود چون آن علم سبب صدور آن
 باشد ازو با آنکه مغلوب و مستکرم نباشد^۱ اشاعره گویند:

اراده عبارت از صفتی است در انسان که مرجح و منخصص یکی از دو امر مقدور باشد
 و مغایر با علم و قدرت است زیرا خاصیت قدرت صحت ایجاد و لایجاد است نسبت به تمام
 اوقات و هر يك از دو طرف فعل و ترك آن علی السواست معتزله گویند:

اراده عبارت از اعتقاد بنفع و کراهت عبارت از اعتقاد بزیان است. بعضی گفته اند:
 اراده عبارت از میلی است که بدنبال اعتقاد بنفع حاصل میگردد که عبارت از شوق مؤکد
 باشد که موجب بی تابی نفس برای انجام فعل میشود.

آخوند در مقام بیان معنای اراده توضیح زیاده تری داده و گوید هر فعلی را که انجام
 میدهیم ابتدا تصور آن میکنیم و بعد تصدیق بفایده که عائد ما میشود چه آنکه تصدیق به
 فائده از نوع تصدیق ظنی باشد و یا اصولاً منشأ آن جهل بواقع باشد و یا قطع و علم باشد.
 در هر حال آنچه مسلم است بعد از تصور تصدیق بفائده است و بدنبال علم تصویری و حکم
 تصدیقی شوقی نفسانی در ما برانگیخته میشود و بعد از شدت و تأکد آن قوت ارادی به

۱- دستور العلماء جزء اول ص ۷۲ دره التاج بخش سوم ص ۹۱ اسفار ج ۲ ص ۳۶ اسفار ج ۳ ص ۷۴

۸۷- و گوید: الارادة والكراهة في الحيوان و فينا بما نحن حيوان كيفية نفسانية كسائر

الكيفيات النفسانية وهي من الامور الوجدانية كسائر الوجدانيات مثل اللذة والالام بحيث يسهل

معرفة جزئياتها كون العلم بها نفس حقيقتها الظاهر عند كل مرید و مكره و لكن يعسر العلم

بماهيتها و ذلك كالعلم فان العلم بانية العلم حاصل لكل ذی نفس لحضوره بهويته الوجدانية

عند النفس و يعسر العلم بماهيته الكلية لانه كالوجود لا ماهية له بل هو عين الوجود هوية وغيره

عنوانا و مفهوما و لذا وقع الخلاف بين المتكلمين في معنى الارادة والكراهة فلاشاعره فسرو

الارادة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وهي مغايرة للعلم والقدرة لان خاصية القدرة صحة اليجاد

و الاليجاد و ذلك بالنسبة الى جميع الاوقات و الى طرفي الفعل و الترك على السوا و المعتزله

فسروا الارادة باعتقاد النفع و الكراهة باعتقاد الضرر و ذهب بعض آخر... اسفار ج ۳ ص ۷۳

حاصل میگردد

قوت ارادیه رادر مرتبه تأکد و جزم اجماع مینامند و این نوع اراده که مخصوص بانسان است غیر از قوت شوقیه حیوانیه است و فوق آن است^۱

ارباب اضام تحقیق در مسئله از باب انواع از نظر تاریخی از عهده ابن رساله
ارباب انواع خارج است همین اندازه اشاره میشود که از زمان سقراط این مسئله از نظر فلسفی مورد توجه فلاسفه قرار گرفته است و رنگ فلسفی بدان داده اند.
شیخ الرئیس میگوید :

فلاسفه نخستین دفعه که از محسوسات بمعقولات توجه کردند از همان آنان مشوش گردید و چنان پنداشتند که تقسیم امور به محسوسات و معقولات ایجاب میکند که هر چیزی مرکب از دو چیز باشد مثلاً انسان دو وجود داشته باشد یکی انسان فاسد متحول و متغیر که در معرض فنا و نیستی و زوال میباشد و در عالم حس است و دیگر انسان معقول مفارق ثابت ابدی و بالجمله برای هر شیئی دو وجود قائل شدند یکی وجود عینی حسی و دیگری وجود مفارق مثالی که در معرض فنا و زوال نه میباشد .

افلاطون و استاد او سقراط در این رأی راه مبالغه را پیموده و گوید برای انسان معنای واحدی است که همه اشخاص انسانی در آن معنی مشترك اند و آن امر واحد همواره باقی و ابدی است و امری است معقول و مفارق از ماده
بعد در مقام بیان عقیده افلاطون گوید :

افلاطون چنینی می پنداشت که چون موجودات و حوادث جزئی خارجی همواره در معرض خلع و لبس و کون و فساد اند و از طرفی افراد متحده نوعی و یا جنسی را امری ثابت باید که حافظ

۱ - انا نتصوؤ اولاً و صدقنا بفائدته العائد النیا تصدیقاً ظنیاً اوجہلیا او علمیا بان فیہ منفعة ما
او خیر اما من الخیرات الحقیقیة او الظنیة عائدا الی جوهر ذاتنا و الی قوۃ من قوا نافی نبعث من ذالک
العلم التصوری و ذالک الحکم التصدیقی شوقاً الیه فاذا قوی الشوق النفسانی واشتد اهتزت القوۃ
الارادیة و حصلت الارادة المسماة بالاجماع وهذه الارادة فی الانسان من قوۃ هی فوق القوۃ
الشوقیة حیوانیة اسفار ج ۳ - ص ۷۸

نوع خود بوده و بدانها فیض دهد و روی این اصل محسوسات از نظر افلاطون مولود مثل مفارقة اند. او مثل را بسیط میداند و اشخاص و افراد محسوسه را مرکب: موجودات مادی از نظر او آثار مثل اند و ازین جهت میگوید: که چون اثر باید مشابه با مؤثر خود باشد افراد محسوس هر نوعی با فرد عقلانی خود مشابه و هماننداند:

او قائل بدو عالم است یکی عالم عقل که مفر مثل و روحانیات بوده و دیگری عالم حسن که محل اشخاص حسیه و صور جسمانی است او میگوید عنصر جهان حس بمانند آئینه است که در آن جمیع اشیاء و صور حسیه و خیالیه منطبع شده است این صور همواره در حرکت و ایجاد و اعدام اند و چنین تصور میشود که این صور موجودات حقیقی میباشند در صورتیکه حقایق موجودات همان مثل میباشند که ثابت و دائم و برقرار اند و همانطور که صور منطبعة در آینه حقیقی ندارند موجودات حسیه هم صوری هستند از موجودات مفارقة و حقیقی ندارند و پرتوی هستند از ارباب خود

او برای عده از مثل نیز مثل دیگری قائل است بدین ترتیب که برای مثل بطریق تصاعدی مراتبی قائل شده است که بعضی فوق بعضی دیگر قرار دارند تا برسد بمثل الامثال و مثل اعلی و عالیترین مثل رازات خدا میداند

بدین بیان معلوم میشود که مسئله ارباب انواع که از متعقدات یونانیان بوده است و بطور سطحی در عقاید و آراء رایج عوام جلوه گری میکرده است صورت فلسفی خاصی بآنها داده است و اطلاق ارباب اصنام هم که در فلسفه اشراق بر آنها شده است بظن قوی ماخوذ از همان عقاید عامیانه میباشد یعنی صنم که نام بت بوده است و آنرا از جهت مظهریت امری روحانی و ربانی ستایش میکرده اند بعدا فلاسفه یونان بآن جنبه علمی و فلسفی داده و گفته اند که موجودات مادی همه اضم و نمونه هائی از موجودات روحانی و مجردات هستند و عبارت دیگر مربوط روحانیات اند.

ما حصل کلام آنکه فلاسفه هر يك با اختلاف خاصی که در تغییرات خود دارند گفته اند که برای هر نوعی از انواع موجودات ماده کونیة فردی است عقلانی و نورانی و روحانی که حافظ نوع خود بوده و در معرض تحولات و تغییرات و کون و فساد نیست و افراد مادی تابع

و مقهور و پرتوی از آنها میباشد و آنها را بنام ارباب انواع و غیره نامیده اند. شیخ اشراق آنچه را افلاطون مثل نامیده است و دیگران ارباب انواع (از بعضی عبارات مستفاد میشود که خود افلاطون هم ارباب انواع نامیده است) ارباب اصنام و اصحاب طلسمات و انواع قائم نوری نامیده است^۱ و لکن چون سخنان فلاسفه در مورد مثل نوریه افلاطون و صور مجرد ارسطو و مثل معلقه و عالم مثال و غیره مشوش است و در اکثر موارد مخلوط و درهم شده است و بیان امتیاز هر يك از این اراء و عقاید و نظریات بدرستی نشده است نمیتوان بطور قطع گفت که مراد شیخ اشراق و غیر آن از تغییرات خاص خود همان مثل افلاطونیه باشد و بهر حال از اصطلاح ارباب اضام یا رباب الاضام عقول مجرد عرضیه را اراده کرده است:

آخوند از جمله ارباب الصور النوعیه که در بعضی از موارد بکار برده است اسماء الهی اراده کرده است که مرتبه ظهور عالم الهی اند چنانکه میگوید. آنچه در یکی از عوالم یافت شود در عالم اعلای الهی مثل و حقیقه آن بوجه اعلی و ابسط و اقدس موجود است و باین بیان مثل افلاطونی را عبارت از مثل نوریه موجود در علم حق تعالی میداند.

اردی ابهشت - شیخ اشراق میگوید اسامی ارباب انواع را حکماء فرس از اسامی بر جها گرفته اند و نام هر برجی را برای رب النوع خاص انتخاب کرده اند و کلمه اردی بهشت که نام یکی از بروج است برای رب النوع آتش بر گزیده اند^۲.

ارض - حکما برای زمین سه طبقه قائل بوده اند از این قرار

۱ طبقه تراپیه محضه که مرکز زمین است

۲ طبقه مخلوط با آب

۳ طبقه که از زیر آب بیرون آمده و بیابانها و دشت و دمن را تشکیل داده است صاحب

شیخ اشراق گوید: و المناسبات العجیبه بین الاشعة الشدیدة الكاملة والبواقی یحصل الاضام النوعیة الفلکیه و طلسمات البسائط والمرکبات العنصریة فمبدء کل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القائم النوری وهذا هو السمی بالمثل الافلاطونیة - شرح حکمت

الاشراق ص ۳۴۸

۲ - شرح حکمته الاشراق ص ۳۷۳

دستور العلماء گوید عنصر خاک جسمی است بسیط که طبیعت آن بارد و یابس است و متحرك است بطرف مکان ذاتی خود و محل و مرکز طبیعی آن زیر آب قرار گرفته و در مرکز عالم است ۱-
ازدواجات - ترکیب خاص عناصر را بایکدیگر که محصل مزاج و سبب تکوین موالید است ازدواجات عناصر نامیده اند در زیر عنوان کلمه آباء بیان شد که اجرام علوی را بمنزله آباء و عناصر را بمنزله امهات دانسته اند و میگویند از ازدواج آباء علوی با عناصر اربعه سفلی موالید ثلث تکوین میابند و بنا بر این اصطلاح ازدواجات بعضی موارد بمعنای تاثیر و تأثر و فعل و انفعال اجسام علوی با عناصر اربعه که محصل موالید است آمده است ولیکن اطلاق آن اغلب بمعنای همان ترکیبات و امتزاج عناصر است ۲

ازل - کلمه ازل در لغت یعنی بدون اول ازلی یعنی آنچه اولی ندارد و یا آنچه وجودش مستمر و دائم است در طرف گذشته در زمانها مقدر غیر متناهی ۳ -

میرداماد میگوید. وجود ازلی مخصوص ایشائی است که در امتداد زمان مسبوق بزمان و حرکتی نباشد و در مقابل آن ابدیت زمانی است یعنی چیزی که وجود آن زمانی متاخر نداشته باشد و ازلیه سرمدیه عبارت از وجود ثابتی است که او را اولی نباشد بر حسب دهر و ابدیت سرمدیه عبارت از وجود ثابتی است که وجود آن مرتفع نشود و ازلیه سرمدیه وجود مبدء المبادی است ۴

اسباب قصوی - علل اولیه را از آن جهت که غایات عقلیه و غایات الغایات کائنات اند اسباب قصوی نامیده اند و از آن جهت که مبادی نظام وجود و عالم آفرینش اند مبادی اولیه میگویند. ۵

استحاله - استحاله بمعنای تغییر و تحول از حالتی بحالتی دیگر است که حرکت

۱- دستور العلماء ج ۱ ص ۷۵

۲- شفا ج ۱ ص ۲۱۳

۳- دستور العلماء ج ۱ ص ۷۹

۴- قسبات ب ۱۱۶

۵ - شفا ج ۱ ص ۲۱۳

در کیف می باشد چنانکه آب گرم شود و از تر کیب چند عنصر کیفیت خاصی بوجود آید که مزاج باشد چنانکه گفته اند مبدء مزاج استحاله است و در هر حال استحاله بمعنای خاص فلسفی خود عبارت از حرکت در کیف است مانند تسخن و تبرد و غیره

شیخ میگوید استحاله بنوع تغییر و تحولی اطلاق میشود که موجب زوال نوعیت نوع نگردد والا فساد خواهد بود نه استحاله و بالجمله استحاله عبارت از تغییر حالت است نه صورت نوعیه در کلمات بعضی از فیلسوفان کلمه استحاله بمعنای عام یعنی مطلق تحول بکار برده شده است^۱

استدلال - یعنی تقریر دلیل برای اثبات مطلوب:

استدلال بر دو نوع است ۱- استدلال «انی» که از اثر پی بوجود مؤثر میبرند و عبارت دیگر از اثبات وجوز اثر وجود مؤثر را ثابت میکنند ۲ استدلال «لمی» که از وجود مؤثر استدلال بر وجود اثر میشود

استعداد - استعداد عبارت از کیفیتی است در مستعد که مبدء تکامل موجود مستعد است بطرف کمال ممکن و در موجودات مختلف بر حسب مراتب اختلاف آنها متفاوت است از لحاظ شدت و ضعف: اعلا درجه استعداد نفس هیولانی انسان را نفس قدسی نامیده اند . هر گاه در مستعد عائقی باشد که مانع حصول مستعدله باشد آن استعداد را ناقص و هر گاه در طبیعت مستعد عائقی نباشد آن استعداد را تام میگویند اعم از آنکه معاون هم بر طبیعت مستعد اضافه شود یا نه

اسطقس - این کلمه یونانی الاصل است و بمعنای اصل و جمع آن اسطقسات است

۱- اسفار ج ۱ ص ۲۵۷ شفاع ص ۱۵۳ ابوالبرکات گوید الاستحاله تقال علی استبدال الاحوال فی زمان کس خونه البارد و بروده الحار و صعود الهابط و هبوط الصاعد کل ذلك فی الاعراض والاحوال المعبر ص ۱۶۰ شیخ گوید: فما كان من هذه الجملة يبقى نوع الجوهر من حيث هذا المشار اليه ثابتاً كالماء يسخن وهو ثابت بشخصه فهو استحالة وما كان لا يبقى نوعه عند تغييره كما ضربناه من المثل فهو فساد فالكون المطلق هو الكون الجوهری و الكون المقيد كقولهم كان ابيض او اسود فهو الاستحالة - شفاع ص ۲۰۲

و اغلب بمعنای عناصر اربعه آمده است و معادل کلمه عناصر عربی است لکن بمعنای عام کلمه اسطقس بر اصول ترکیب کننده هر موجودی اطلاق شده است و حاصل اصول ترکیباتی هر موجود مادی را اسطقس میگویند و مراد از این جملات «الاسطقسات القابله للکون والفساد - الاجسام الاسطقسیة - البدن جوهر اسطقسی» و غیره که در کلمات فلاسفه دیده میشود عناصر اربعه و اصول کائنات است.^۱

استقراء - استقراء بمعنای تتبع و در اصطلاح منطقیان نوع حجتی است که از تتبع احوال جزئیات حکم کلی استخراج و استنباط میشود . هر گاه تتبع و تفحص در تمام جزئیات مشابه انجام شود آن استقراء تام خواهد بود و الا ناقص و مسلم است که حکم مستخرج و مستنبط از استقراء تام ارزش زیادتری خواهد داشت تا محصول استقراء ناقص .

استکمال - استکمال یعنی حرکت بطرف کمال . و طلب کمال کردن . حرکت تدریجی اشیاء را بطرف کمال که مستلزم و لازمه خروج از قوه بفعل است استکمال میگویند . و بطور کلی تمام موجودات (غیر از مجردات) در نظام وجود از مرتبه نازل هیولا شروع و بحرکت تدریجی مداوم از قوه بفعل و از نقص بکمال میگردانند و از قوه محض بر حسب مراتب شدت وضعف کیفیت استعدادی خود بحرکت کیفی و کمی و اینی و وضعی و بقول صدر احرکت جوهری بطرف کمال مطلوب در جریان وسیلان اند^۲

اشباح مثالیه - حد فاصل میان مجردات محضه و مادیات محضه عالمی است که آنرا عالم اشباح مینامند لاهیجانی گوید و میان جبروت و ملکوت برزخی است که عالم ارواح و مثل نوریه و صور مجرده از ماده و عالم رقائق است و میان ملکوت و ملک برزخی است که آن عالم مثال و اشباح مادیه است^۳

و در بیان ترتیب عوالم گوید اول عالم جبروت و آن با اصطلاح اصح اول وجود مقید و عالم

۱- دستورالاعمال ج ۱- ص ۸۷- شفا ج ۲- ص ۵۳

۲- اسفار ج ۱ ص ۲۱۸۷ -

۳- شرح نهج البلاغه لاهیجانی ص ۳

عقول مجرد از ماده و صورت و مدت است و با اصطلاح دیگر مجموع عالم ملکوت و ملک است. دوم عالم ملکوت و عالم قدر و عالم نفوس مجرد از ماده و مدت است نه مجرد از صورت سوم عالم ملک است و آن عالم اجسام است و بالجمله عالم اشباح برزخ میان روحانیات و جسمانیات است و اشباح از آن جهت گویند که دارای مقدار و شکل میباشد و لکن از آن جهت که دارای ماده نیستند مافوق ماده میباشد و از جهت آنکه از جمیع وجود مجرد نیستند مادون مجردات اند مانند صوری که از اشیاء در آینه منعکس میگردد که دارای شکل و مقدار هستند و لکن ماده خاص ذوالصوره بآینه منتقل نمیشود^۱ از موجودات عالم اشباح گاه تعبیر با اشباح برزخیه شده است^۲ و بعدا بیان خواهد شد که قول با اشباح در وجود ذهنی باین معنی است که آنچه از اشیاء در ذهن حاصل میشود شبیه و مثال اشیائی است که منطبق در ذهن میشود^۳

اشتداد - نوعی از حرکت در کیف را حرکت اشتدادی مینامند.

اشراق - انسان دارای دو قوه است یکی قوه نظری که کمال آن معرفت حقایق

اشراقیون - عالم است آنطوریکه هست باندازه قدرت و وسعت فکر بشری و دیگری

قوه عملیه که کمال آن قیام بامور و انجام تکالیف است آنطور که شایسته است.

دین و فلسفه همواره در تکمیل نفوس بشریه برای نیل به سعادت دارین و تکمیل دو قوه مذکور متفق میباشد و بالجمله معرفت بمبدء و معاد از دوراه حاصل میشود که یکی طریقه اهل نظر و استدلال و دیگری طریقه اهل ریاضت و ماهجدهت.

سالکان طریقه اول هر گاه پیرو ملت و دینی باشند متکلم میگویند و اگر دنبال مذهب و دینی نروند حکیم و فیلسوف مشاء نامند و سالکان طریقه دوم اگر موافق با شریعتی باشند صوفیه متشرعه خوانند و اگر موافق با شریعتی نباشند یعنی طریقه بحث علمی آنان با قطع نظر از شریعتی باشد حکماء اشراق مینامند.^۴

۱- نفاج ۱ ص ۷۳ اسفار ج ۳ ص ۱۰۲

۲- اسفار ج ۴ ص ۱۰۷

۳- اسفار ج ۱ ص ۷۲

۴- دستور العلماء ج ۱ ص ۱۱۷

این مطلب قابل ذکر است که در وجه تسمیه فلسفه اشراق و مناسبت آن با روش اشراقی شیخ شهاب الدین علامه قطب الدین شیرازی میگوید که فلسفه مشرن همان فلسفه اشراق است یعنی فلسفه مشرق زمین و حکمت رایج میان حکماء فرس که شیخ شهابزنده کننده آن میباشد همان فلسفه اشراق است و وجه نامگذاری شیخ فلسفه خود را بحکمت اشراق مناسب با حکمت مشرق زمین است.

اصالت وجود - یکی از مسائلی که مورد بحث و اختلاف فیلسوفان قرار گرفته است این مسئله است که آیا آنچه متحقق و مقرر در عین است و تقررش بالاصالة است و جرد است یا ماهیته البته این بحث بعد از فراغ و اتفاق در اینکه هر موجود ممکن مر کب از دو امر است که یکی وجود و دیگری ماهیته باشد مطرح شده است در هر حال بعداً اشاره خواهد شد که فلاسفه گویند هر موجود ممکن از نظر تحلیل عقلی مر کب از دو جزء است که یکی جنبه ماهوی آن باشد و دیگری وجود و هستی او

در این مسئله اختلاف نیست که وجود بمعنای هستی مطلق امری است عام و شامل کلیه موجودات میشود باین معنا که تمام اشیاء و موجودات مشمول عنوان وجود و هستی میشوند و بر آنها هست اطلاق میشود ولیکن در این مسئله که آیا این امر عام اعتباری انتزاعی که مفهوم عام بدیهی است بنام وجود منشأ انتزاعی هم دارد که عبارت از وجود اب خاصه باشد یا نه و عبارت دیگر اشیاء متخالفة در دار تحقق و تقرر هر يك مر کب از دو جزء است یکی بنام وجود و دیگری بنام ماهیة یا نه و بلکه آنچه در دار تحقق هست يك امر است و در صورتی که آنچه در دار تقرر و تحقق حقیقه دارد يك امر بیش نیست آیا آن امر وجود است یا ماهیة اختلاف است پس اختلاف فلاسفه در اصالت وجود مربوط بوجود بمعنای مفهوم مصدری یعنی هست نیست که شامل کلیه موجودات میشود باین معنی که بر همه اشیاء اطلاق هست میشود بلکه آنچه مورد اختلاف فلاسفه است آن چیزی است که در دار تحقق هست: آنچه مسلم است در خارج و عالم عین اشیاء و امور موجوده متخالفه هر يك مر کب از دو چیز نیستند بلکه يك چیز بیشتر نیست و مورد اختلاف هم همان يك چیز است که آنیکه قائل باصالت وجود اند گویند:

آنچه در عالم عین و خارج موجود است وجود است یعنی اشیاء خاصه متخالفه عبارت از وجودات متخالفه خاصه اند و ماهیه امری است که از آن وجودات خاصه انتزاع میشود و تقرر آن ها تقرر اعتباری و متأصل و متحقق در خارج نیستند بلکه آنچه در خارج موجود است يك امر است بنام وجود و آن وجودداری مراتب و حدودی است که از هر حدی و مرتبه ماهیتی انتزاع میشود و بعبارة دیگر ماهیات حدود وجودند. بعضی دیگر مانند شیخ شهاب الدین گوید :

آنچه در عالم خارج تقرر دارد ماهیات است و وجود امری است انتزاعی و غیر از همان وجود بمعنای هست که معنای مصدری و امری اعتباری است چیز دیگری نیست بنام وجود و آنچه مقرر است همان ماهیات است که مفهوم وجود از آنها انتزاع میشود و اگر وجود متأصل در خارج باشد باید موجود باشد و برای او وجودی باشد نقل سخن در آن وجود شود و تسلسل لازم آید پیروان اصالت وجود برای اثبات نظر خود دلائلی ایراد کرده اند که در محل خود بیان شده است در این مورد تحت عنوان کلمه وجود توضیح زیاده تری خواهیم داد

اصحاب اسطقس واحد - مراد از اصحاب اسطقس واحد ذیمقراطیس و پیروان او و بطور کلی پیروان مذهب زره اند که اصول اجسام و عالم کون و فساد و کلیه عوالم جسمانی را اجرام صغار میدانند .^۱

اصحاب عدد - فیثاغورسیان عدد را منشأ عالم وجود میدانستند و تمام موجودات مادی و حتی معنویات را بوسیله اعداد توجیه و تفسیر میکردند از این جهت آنان را اصحاب عدد مینامند .

اصحاب کمون - عدّه از فلاسفه میگویند کلیه اشیاء و موجوداتی که در عالم پدید می آیند قبل از ظهور و پدیدار شدن موجود بوده اند و از کمون یعنی مرتبه نهانی بمرحله ظهور و بروز در آمده اند و چنین نیست که اشیاء از لاشیئی محض بوجود آمده باشند و اصولاً چنین امری معقول نیست بلکه همه چیز در همد وقت موجود است نهایت بعضی در مرتبه

ظهورند و بعضی دیگر در مرحله نهانی میباشند که در شرایط معین ظاهر میشوند.^۱
اصحاب محبت و غلبه بعضی از فلاسفه گویند اصول کون عناصر اربعه میباشند
 و نظم دهنده جهان کون و فساد دو نیروئی است بنام محبت و غلبه که در اثر نیروی محبت
 اجتماع و التیام حاصل میکنند و بواسطه غلبه متفرق و پراکنده میشوند.^۲
 امیدو کلو س گوید: از آمیزش و اختلاط عناصر چهار گانه بدون آنکه ساخت
 عنصری آنها ضایع گردد. اجسام و موجودات پدید آیند و غرض از آمیزش مزج واقعی نیست
 بلکه در اثر نزدیکی عناصر اشیاء پدید می آیند.

این نزدیکی و آمیزش در اثر نیروی محبت است و بعضی از عناصر
 با یکدیگر الفت و انس ندارند و قهراً میان آنها اختلاط و آمیزش و نزدیکی
 حاصل نمیشود و بالجمله از نزدیکی و آمیزش بعضی اجزاء و عناصر بواسطه نیروی محبت
 و دوری و عدم آمیزش بعضی از اجزاء با یکدیگر بواسطه نیروی غلبه است که از آن دو تعبیر
 به حب و تفور شده است.

دو جوهر که با یکدیگر آمیزش پیدا کنند دوست یکدیگر اند و دو جوهریکه با
 یکدیگر آمیزش حاصل نکنند دشمن یکدیگر اند او اولین کسی است که کون و فساد را
 بدو قوه مختلف مربوط ساخته است و آنها را مهر و کین (محبت و غلبه یا حب و نفور)

۱ - انه من المستحيل ان يتكون الشيء عن الاشياء اذا الاشياء لا يكون موضوعاً للشيء فاذا كان
 كذلك فالمتكون ان كان موجوداً فتكونه عن شيء فقد كان الشيء قبل تكونه فالمتكون هو مالم
 يكن قبل تكونه فالمتكون غير متكون هـ فاذن قد صح بالعيان انه قد يكون شيء عن شيء
 فليس التكون مما يذهب اليه بل هو البروز عن الكمون شفا ج ۱ - ص ۱۸۸

۲ یری ان للمحبة سلطاناً علیها (عناصر) یجمعها الی طبیعة واحدة فلا تكون ناراً ولا ارضاً
 ولا هواء ولا ماء ثم ازاعات الغلبة متسلطة فرقت واحداثت العناصر فیکون صور هنده العناصر
 من شأنها ان ینسلخ عنها باستیلاء المحبة شفا ج ۱ - ص ۱۹۸ واول هذا العالم هو المحبة
 والمنازعه ووافق فی هذا الراى انباز قلس حیث قال الاول الذی ابداع اولاً هو المحبة والغلبه
 رسائل ملا صدرا - ۹۹

نامیده است . چنانکه گوید :

عشق و کین پیوسته بوده‌اند و خواهند بود و تمام حرکات و انفعالات عالم وجود بواسطه حب و نفور است^۱

اصحاب نقل - تناسخیه‌را که قائل بانتقال نفوس انسانی بعد از مرگ بایمان و اجساد دیگرند اصحاب نقل مینامند یعنی کسانی که معتقد بانتقال نفوس بایمان دیگران در جمعه شود بکلمه تناسخ^۲

اضام - کلمه اضام در عبارات شیخ اشراق به معنای انواع جسمیه در عالم حس بکار برده شده است که اظلال و نمونه مثل نوریه و اصحاب اضام است ،

اضافه - در لغت بمعنای نسبت امری است بامری دیگر و نزد فیلسوفان یکی از مقولات نه گانه عرضی است و عبارت دیگر نسبت مکرره میان دو امر است که تعقل هر یک مستلزم تعقل دیگری باشد مانند ابوت و بنوت که همواره متلازم یکدیگرند اعم از خارج یا ذهن و بالجمله نسبت میان دو امری است که وجوداً ملازم یکدیگر باشند باین معنی که تعقل هر یک بالالتزام تعقل دیگر را ایجاب کند و یا در وجود خارجی وجود هر یک مستلزم وجود دیگری باشد این نوع اضافه را اضافه مقولی گویند^۳

اضافه اشراقی - که نیاز بدو طرف دارد در مقابل اضافه مقولی اضافه اشراقی است که اضافه یکطرفی است و مضاف الیه نفس اضافه است چنانکه گویند علم خدا باشیاء بنحو اضافه اشراقی است یعنی علم او عین معلوم است و بلکه عین وجود اشیاء است و از اضافه علم او در عالم ابداع موجودات از کتم عدم بوجود آمده‌اند و چنین نیست که اشیائی باشد و میان او و ذات حق اضافه و نسبت علمی حاصل شود مانند علم انسان باشیاء خارج از خود بلکه علم او عین وجود اشیاء و از بسط علم و فیض حق اشیاء موجود شده‌اند

اضطرار - مضطر یعنی ناچار و اضطرار یعنی ناچاری مضطر در مقابل مختار است

۱ - نقل از جزوه دکتر صدیق و تاریخ الفلسفه الیونانیة قصة الفلسفه الیونانیة ص ۲۱

۲ - اسفار ج ۴ - ص ۱۳۰

۳ - اسفار ج ۲ - ص ۶۲ دستور العلماء ج ۱ - ص ۱۳۲ اسفار ۱ - ص ۱۶۵

یعنی کسی که در اعمال و افعال خود ناچار باشد . زیر عنوان کله جبر توضیح داده میشود که عمل اختیاری معمولاً بعملی میگویند که از شخص عالم شاعر بدنبال مقدمات عامه فعل که عبارت از علم و میل و اراده باشد سر بزند و بیش از این از کلمه مختار نمیتوان تصور کرد و فهمید. این مسئله که آیا افراد انسانی در اعمال و حرکات و کارهای خود مختاراند و یا اصولاً اختیاری در عالم وجود هست یا نه مورد بحث است بعضی از اهل نظر گفته اند که همانطوریکه جریانات طبیعه بر طبق قوانین خاص طبیعه انجام میشود و تمام حرکات و فعل و انفعالات جهان طبیعه و عالم کون و فساد تابع اصول و قواعد خاص طبیعی جبری است اعمال و کردار و حرکات افراد انسانی نیز بدین سان واقع میشود

بعضی دیگر گویند انسان دارای شعور و علم و اراده است و افعال خود را بدنبال يك سلسله عملیات فکری انجام میدهد و میتواند انجام ندهد و بالحس و الوجدان مشاهده میکنیم اشخاص با توانائی بر انجام کارهای خوب با اعمال بد میگردانند و بالعکس و علاوه اگر به نفس خود مراجعه نمائیم در میابیم که هر کار مقدور بر اهرم میتوانیم انجام دهیم و هم میتوانیم از آن صرف نظر کنیم. در مقابل دسته اول گویند درست است که اعمال و حرکات افراد انسانی تابع میل و شوق و عشق و اراده است

لکن این سؤال پیش میاید که مبد اول یا مقدمه بعد که عبارت از تصور یا علم تصویری باشد که منشأ حکم و علم تصدیقی بوده و آنهم منشأ میل و شوق و عشق شده است چگونه حاصل میشود

پیروان مذهب اختیار جواب دهند که تصور عمل ذاتی اشخاص است والذاتی لا یعمل ولا یسئل عنه « بله »

پیروان مذهب جبر گویند علل و اسباب و قوانین خاصی در زمان و مکان و محیط معین ایجاد کرده است که آن تصور حاصل شود و بنا بر این منشأ فعل اختیاری هم امری است اجباری که در تحت اراده و اختیار نیست پیروان مذهب اختیار گویند اختیار امر ذاتی است و علاوه « الاختیار بالاضطرار لا ینافی الاختیار » چنانکه بعد از حصول مقدمات و تکمیل آن بواسطه اراده جازم انسان ناگزیر از انجام فعل است و بعبارت دیگر حرکت عضلات

بعد از حصول اراده جازم قهری است و در نتیجه حصول عمل هم قهری است و چون منشاء اراده جازم مقدمات خاص اختیاری است که دواعی خاصی باشد که بدنبال تصور و تصدیق حاصل میشود لذا منافاتی با اختیار ندارد «والاضطرار بالاخبار لا ینافی الاختیار» و در هر حال اختیاری که منشأ آن علل و اسباب و دواعی خاصی باشد که شخص را ملجأ بر اختیار امری کند منافاتی با اختیار ندارد^۱

اعتباری - مفاهیمی که در خارج مابازائی ندارند امور اعتباری مینامند در فلسفه کلمه اعتباری و انتزاعی هر دو بیک معنی است و بطور کلی آنچه در عالم خارج تقرری نداشته باشند نام اعتباری و انتزاعی بر آن اطلاق شده است چنانکه قائلین باصالت وجود گویند: ماهیت امری است اعتباری یا انتزاعی یعنی در خارج امری که مصداق ماهیت امری است اعتباری یا انتزاعی یعنی در خارج امری که مصداق ماهیت باشد نیست یعنی غیر از وجود ذهنی و مفهوم اعتباری چیزی نیست که مقرر و متحقق در خارج باشد و پیروان اصالة ماهیت گویند:

وجود امری است اعتباری و انتزاعی یعنی غیر از همان مفهوم عام بدیهی مصدری که از ماهیات متخالفه انتزاع میشود امری دیگر مقرر در خارج نیست که مصداق آن مفهوم باشد و بالجمله اعتباریات و انتزاعیات بر اموری اطلاق میشوند که قائم به وجود انتزاع و اعتبار کنندگان باشند مانند کلیت و جزئیت و شیئیت و غیره که ذهن فعال بشری يك اموری يك اموریرا فرض و اعتبار و انتزاع میکند اعم از آنکه در خارج اموری مقرر و متحقق باشند که منشأ انتزاع آنها باشند یا نه و بعبارت دیگر اعتباریات و انتزاعیات در خارج مابازائی ندارند و لکن منشأ انتزاع خارجی ممکن است داشته و ممکن است نداشته باشند و چنین نیست که همراه اعتباری در خارج منشأ انتزاعی داشته باشد چه آنکه ممکن است ذهن فعال بشری يك اموریرا فرض و اعتبار کند .

اعیان - کلمه عین و اعیان در فلسفه بمعنای خارج است و وجود در اعیان یعنی در

۱ قال الشيخ الرئيس فی التعلیقات عند المعتزله ان الاختیار یکون بداع او بسبب والاختیار بالداعی یکون اضطراراً و اختیار الباری تعالی و فعله لیس بداع اسفار ج ۳ - ۶۷

خارج و بطور کلی موجودات خارجی را اعم از جواهر و اعراض اعیان گویند :
گاهی کلمه اعیان اطلاق میشود بر موجوداتی که قائم بنفسی خود باشند که مرادف
بذوات است و شامل جواهر میشوند چنانکه گویند اعیان موجودات و مراد ذوات آنها
میباشد.^۱

اعیان ثابۃ - صور علمیه اللہیہ راصوفیان اعیان ثابۃ نامیده اند .

میرسید شریف گوید اعیان ثابۃ در سخنان عرفا بمعنای حقایق ممکنات است در علم
حق تعالی و عبارت دیگر صور ممکنات را در علم حق که حقایق موجودات است اعیان
ثابۃ گویند^۲ باین معنی که گویند موجودات قبل از وجود و بروز در عالم ناسوت موجود
بوجود علمی هستند و وجود اسمی و علمی دارند آن مرتبه را مرتبه وجود عینی مینامند که
اصل و منشأ و حقیقه اشیا در علم حق موجود است .

بعضی از متکلمان حد فاصلی میان موجودات و معدومات قائل نبوده و گویند :
ممکنات قبل از وجود یعنی معدومات ممکنه نه موجودند و نه معدوم بلکه ثابت اند و بنا
بر این آنان از کلمه و اصطلاح اعیان ثابۃ واسطه میان وجود و عدم اراده میکنند و گویند
میان معدومات ممکنه و معدومات غیر ممکنه «محالات و ممتنعات» فرقی هست باین معنی
که معدومات غیر ممکنه معدوم محض اند در حالیکه معدومات ممکنه معدوم محض نیستند
و موجود هم نیستند بنابراین ثابت اند و آنها را اعیان ثابۃ نامیده اند و گویند اعیان ثابۃ در
ظرف ثبوت رائی و مرئی و سامع و مسموع اند بصفات ثبوتیه یعنی به سمع ثبوتی و غیره و
بالجمله عرفا اصطلاح اعیان ثابۃ را گاه بر ماهیات اطلاق کنند و گاه بر حقایق موجودات
(وجود علمی موجودات) و لکن فلاسفه از کلمه عین و اعیان خارج را اراده کنند و موجود
عینی را در مقابل موجود ذهنی قرار داده اند و ظاهراً این عبارت که در کلمات فلاسفه دیده
میشود (فلاسفه عارف مشرب) که گویند عالم عقول اعیان عوالم حسی اند مراد از کلمه

۱ - دستور العلماء - ۱ - ۱۳۷

۲ - تعریفات سید شریف ۱۹ دستور العلماء ۱۳۸

اعیان حقایق و ذوات باشد .^۱

و عرفا از جمله «الاعیان المظاهر» کلیه موجودات ممکنه را اراده کنند از آن جهت که همه کائنات و موجودات عالم مظاهر ذات الهی اند .

افق مبین صوفیان نهایت مقام روح را افق اعلی و نهایت مقام قلب را افق مبین نامیده اند و مراد از نهایت مقام قلب آخرین مرتبه کمال است .

افلاك - حکماء عالم جسمانی را مرکب از نه فلک تودرتو میدانستند که فلک بالائین محیط بفلک زیرین است آخرین فلک که محیط بتمام افلاك است فلک الافلاك و فلک اطلس و فلک اقصى و محدود الجهات نامیده اند و فلک زیرین آن یا فلک دوم را فلک ثوابت نامیده اند از آن جهت که محل کواکب ثابته است و هفت فلک دیگر که هر يك حامل سیاره خاصی است که بترتیب مذکور در محل خود هر يك محاط دیگری است و بعد از افلاك عناصر است که هر يك نیز دارای حیز و مکان خاصی است که در محل خود بیان شده است.

از ترکیب عناصر اربعه عالم کون و فساد که محل موالید ثلث (معدن، نبات و حیوان است) بوجود آمده است افلاك سبعة سیارات را بنام آباء سبعة و عناصر اربعه را مهابت اربعه

۱ - اسفار ج ۱ ص ۱۲۱ - ۱۸۳ - واعلم ان للاسماء الالهية صور معقولة في علمه تعالى لانه عالم بذاته واسمائه وصفاته و تلك الصور العقلية من حيث انها عين الذات المتجلية بتعين خاص ونسبة معينة هي المسماة بالاعیان الثابة سواء كانت جزئية او كلية - شرح فصوص قیصری ص ۱۷

اعیان الممكنات في حال عدمها رائية مرئية وسامعة مسموعة برؤية ثبوتية وسمع ثبوتی فعین الحق ماشاء من تلك الاعیان ووجه علیه دون غیره

اسفار ج ۳ ص ۳۸ نقل از فتوحات مکیه اقول ذهب جماعة من المتکلمین الى ان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وینوه علی ان الوجود ليس هو الثبوت في الخارج بل امرأ مغایراً له وجوزوا خلوا الماهية عن الوجوین الخارجی والذهنی حال کونه ثابتاً فی الاعیان - شرح حکمه العین ص ۲۰

خوانده‌اند که از ازدواج آنها موالید ثلث بوجود می‌آید فلاسفه عنصر فلکی را ممتاز و جدا از عناصر زمینی (عناصر اربعه) میدانند و افلاك را قابل خرق و التیام نمیدانند و حرکت آنها را حرکت وضعی دائم و مستدیر میدانند و عده از فلاسفه برای افلاك دو نفس قائل‌اند یکی نفس منطبعه و دیگر ناطقه و حرکات افلاك را حرکات ارادی میدانند.^۱

ا ق انیم ا ق انیم جمع و اقنوم، عنای اصل است.

جوهری گوید این لغت ممکن است رومی الاصل باشد و بعضی گویند که یونانی الاصل است در هر حال مسئله ا ق انیم سه گانه که اکنون از معتقدات نصاری است جریان تاریخی خاصی دارد که شرح آن از عهده ابن رساله خارج است.

بعضی از فلاسفه گویند وجود مطلق سه جنبه دارد که هر يك تمام وجودند و آنها از یکدیگر متمایزند اول جنبه قدرت دوم جنبه عقل سوم جنبه عشق و این سه جنبه است که در مسیحیت بعنوان «آب و ابن و روح القدس» آمده است.^۲

در دستور العلماء مذکور است که ا ق انیم ثلثه عبارت از وجود و حیات و علم است که گاهی بنام آب و ابن و روح القدس خوانده میشود فلوطین احدیت و عقل و نفس را ا ق انیم ثلثه میدانند و در قول با ق انیم ثلثه جمع میان افلاطون و ارسطو و رواقیان کرده است زیرا آنچه را فلوطین مصدر اول خوانده همان است که افلاطون خیر مطلق نامیده است و عقل را که ارسطو مبدء یا منتهای کل میدانند او صادر اول میدانند و نفس را که رواقیان پروردگار عالم میدانستند فلوطینی «اقنوم سوم» شمرده است.^۳

در هر حال فلاسفه مسیحی مذهب ابن امر یعنی اعتقاد «با ق انیم سه گانه» که یکی از اصول مذهبی مسیحیان بوده و بطور عامیانه بیان میشده است و در نتیجه مستلزم شرك بخدا بوده است و از این جهت مخالف با نظر وحدت و یگانه پرستی بوده است و فلاسفه که همواره طالب وحدت بوده‌اند نمیتوانستند نظر سطحی عامیان و رائج میان مسیحیان را قبول کرده و گردن

۱ - حکمه الاشراق ص ۴۱۳ - ۴۳۲ - ۴۱۸

۲ - دستور العلماء ج ۱ - ۱۵۱ میر حکمت جلد اول ۸۸ - ۹۳ - ۱۱۰

۳ - میر حکمت جلد اول ص ۹۸ - ۹۶

نهند و علاوه مورد تفبیح و خورده گیری موحدان واقع میشده اند سعی کردند با استفاده از کلمات فلاسفه و نظریات علمی فلسفی مسئله اقامیم را بصورت منطقی تری بیان نمایند که در عین آنکه لطمه بعقیده عامیانه وارد نیاورد جنبه وحدت پیدا کند و گفته اند که خداوند در عین وحدت و یگانگی سه وجود است

الف پدر

ب پسر

ج روح القدس

پدر وجود مطلق و منشأ قدرت است پسر کلام او است یا عقل که بواسطه آن مخلوق را آفریده است . روح القدس واسطه میان پدر و پسر و جنبه محبت است فیلون یهودی نیز در اواخر ماه قبل از میلاد مسیح خواست محتویات تورات را با فلسفه یونان وفق دهد و مذهب تثلیث را که عیسویان بنیاد اصول عقاید خود قرار داده بودند بیان کند فلوطین نیز از بیانات او متوجه باقائیم ثلثه گردیده است^۱

این مسئله حتی در میان فلاسفه قرون اخیر نیز مورد توجه قرار گرفته است و با تعصب خاصی خواسته اند بآن رنگ فلسفی بدهند و چنانکه در بالا بیان شد در فکر تصحیح این امر بر آمدند که آن سه جنبه مذکور در نفس انسان بصورت اراده و عقل و عشق ظهور دارد و در عالم طبع بصورت الکتریسته و نور و حرارت در آمده است .

اكتسابی در محل خود بطور مفصل بیان شده است که معلومات و معارف بشر بر دو نوع اند یکی معلوماتی که برای هر فردی بدون تأمل و فکر و بواسطه حواس ظاهری که منشأ تمام معلومات سطحی و علمی است حاصل شده و بوسیله قوای باطنی در مرتبه بعد تجزیه و تحلیل گردیده و بصورت معلومات عمقی درمی آید این معلومات که منشأ آن همان حواس ظاهری است که كودك و بزرگ و عالم و جاهل در آنها یکسان اند و بواسطه تأثرات و تأثیرات حوادث و برخورد اعصاب باوقایع و حوادث جوی و ارضی حاصل میشود معلومات بدیهی گویند و معلوماتی که بواسطه تجزیه و تحلیل عقلی و تفکر و تعمق حاصل میشود معارف

اكتسابی گویند این نكاه قابل ذکر است كه تمام معلومات و معارف اكتسابی بشر بر مبنای همان معارف بدیهی و ضروری استوار است و نیز بدیهی و اكتسابی بودن معارف و معلومات از امور نسبی است باین معنی كه هر امری كه برای فردی معلوم شود و جزء معارف او قرار گیرد برای او بدیهی محسوب میشود در صورتیكه ممكن است برای دیگری اكتسابی باشد نهایت بعضی از معارف هست كه برای تمام افراد بدیهی است مانند ادراك حرارت و برودت و غیره كه از تأثیرات عضوی حاصل میشود و با اختلاف بسیار كمی كه از لحاظ ساختمان اعصاب افراد هست تقریباً تمام افراد در نحوه ادراك این قبیل امور در بدو امر یکسانند.

اكوان اربعه - هر موجودی دارای تقرر و حصول و كون مخصوصی است كه بر حسب تحقیق استقرائی مجموع اكوان را چها را تا یافته اند و بعبارت دیگر اكوان وجودی اشیا چهار است .

۱ - كون سكونی

۲ - كون حر كتی

۳ - كون افتراقی

۴ - كون اجتماعی

توضیح اینکه موجودات را اگر بنگیریم یا در حال حر كت اند یا در حال سكون یا در اجتماع اند یا در افتراق و با توجه زیاد تر در میابیم كه كون اجتماعی و افتراقی در كون سكونی و باحر كتی میباشد لکن چون فلاسفه حالات موجودات را از این جهت بر چهار قسم کرده اند مانیز عیناً ذکر کردیم^۱.

آلی - چنانكه در زیر عنوان كلمه نفس بیان خواهد شد فلاسفه در تعریف نفس گویند : نفس كمال اول برای جسم طبیعی آلی است .

از كلمه آلی كه در تعریف نفس آمده است تعبیرات و تعریفات مختلفی شده است محققان فلاسفه میگویند :

مراد از آلی اعضاء و جوارح ظاهری نیست بلکه قوای خاصی است كه در موجودات

طبیعی موجود است مثلاً در نباتات مراد از آلی قوه تغذیه و تنمیه و تولید است و در حیوان علاوه بر آن قوا احساس و ادراک و خیال نیز هست و بالاخره در انسان باضافه تعقل است^۱

الهی - علم باحوال و حقایق و موجوداتی که در وجود خارجی و ذهنی احتیاج به ماده نداشته باشند مانند وجود خدا و عقول و سایر مجردات محضه را «علم الهی و علم اعلی» نامیده اند از باب نامگذاری شیء باسم شریفترین جزء آن که بحث از «اله» باشد و «فلسفه اولی هم» نامیده اند زیرا بحث از مبدء و علت اولی مینماید و «ما قبل طبیعت» هم نامیده اند از آن جهت که معلومات آن بر علم طبیعی تقدم بالذات و بالشرف دارد و «ما بعد طبیعت» هم نامیده اند از آن جهت که از فلسفه طبیعی تأخر وضعی دارد.

فلاسفه از جمله و اصطلاح «الهیات» بمعنی اعم معنای دیگری را میخواهند که بحث از امور عامه باشد که موضوع آن موجود مطلق است و از حالات و عوارض موجود بطور عموم و کلی بحث میکند در مقابل «الهیات بمعنای اخص» که بحث از حالات موجودات خاص مینماید مانند بحث از اله و صفات و اسماء آن و غیره^۲

الم - الم عبارت از ادراک منافر طبع است از آن جهت که منافر است زیرا هر امر منافری ممکن است از جهتی ملایم باشد در مقابل لذت که ادراک ملایم باطبع است از آن جهت که ملایم طبع است زیرا امر ملایم ممکن است از جهتی دیگر و برای

۱- دستور العلماء ج ۱- ص ۱۶۲- المراد بالاله ماهی كالقوی لاهی كالاعضاء فی شمل النفس السبا ویلان لها ایضاً قوه دراکه خیالیة وحساسه وقوه محرکه هی طبیعة الخاسه- شرح منظومه ص ۲۸۰

وهذه الحداءنی قولنا کمال اول لجسم طبیعی آلی جامع لسائر النفوس اذ لیس المراد بالاله المذکوره فی تحدید النفس ماهو كالاعضاء لاهی كالقوی مثل الغازیه والنامیه والمولده فی نفس النباتیه والخیال والحس والقوه الشوقیه فی الحيوان لأمثل المعدة والقلب والدماغ والعصب وعلى هذا نقول النفوس الفلکیة داخله فی هذا الحداء صدق مفهوم الالهی علیها - اسفار ج ۴ ص ۳

۲ - دستور العلماء ج ۱ - ص ۱۵۴

شخص دیگر و یا در زمانی دیگر منافر باشد^۱

آخوند گوید الم ادراك منافر طبع است در مقابل لذت که ملایم باطبع است
در اینکه لذت و الم از امور ثابت و مطلق و واقعی خارجی اند یا از امور نسبی اعتباری
اختلاف است.

محمد ذکریای رازی گوید الم خروج از حال طبیعی است و لذت بازگشت بحالت
طبیعی بنابراین لذت و الم از امور حقیقی متأصل در خارج نیستند.

قطب الدین میگوید لذت و الم از امور اعتباری اند و عبارت او چنین است .
الم ادراك و نیلی باشد ولكن وصول چیزی را که عند المذكر آفت باشد از آن روی
که آن چنان باشد^۲

الهام - قیصری گوید الهام کشف معنوی است و از خواص ولایت است و وحی اعم از
الهام است زیرا وحی از راه شهود ملك و شنیدن سخن او حاصل میشود که از باب کشف
شهودی است که متضمن کشف معنوی است و هم از راه کشف معنوی بدون شهود فرشته و
وساطت ملك حاصل میگردد و از خواص نبوت است گاهی کلمه وحی مرادف با الهام آمده
است^۳

امر اعتباری - چنانکه قبلاً بیان شد کلمه اعتباری و انتزاعی در فلسفه بر
امر عام انتزاعی - اموری اطلاق میشوند که موطن وجود آنها عقل باشد و در خارج
ما بازاری نداشته باشد و متوقف بر اعتبار معتبر و انتزاع منتزع باشد چنانکه پیروان اصالت
وجود گویند ماهیت امری است اعتباری یعنی متحقق در خارج نیست و معدوم در خارج و
موجود در ذهن است و اصالت ماهیتیان گویند :

وجود امری است اعتباری انتزاعی مرادشان این است که آنچه متحقق در خارج است
ماهیات متخالفه است و امری که مصداق مفهوم وجود باشد در خارج نیست وجود عبارت

۱ - شرح قیصری بر فصوص ص ۳۵

۲ - دستور العلماء ج ۱ ص ۱۶۲ - درة التاج بغش ۳ ص ۹۰

۳ - دستور العلماء ج ۱ ص ۱۶۵

از مفهوم اعتباری است که موطن آن ذهن است^۱

امكان - این کلمه از نظر مفهوم عامی آن مقابل امتناع است و عبارت از سلب ضرورت از جانب مخالف و یا سلب ضرورت از طرف عدم و یا سلب امتناع ذاتی از جانب موافق است چنانکه گویند فلان امر ممکن است یعنی ممتنع الوجود نیست و عدم برای او ضروری نیست و معنای خاصی آن که امکان خاص باشد عبارت از سلب ضرورت هم از جانب موافق و هم از طرف مخالف میباشد و عبارت دیگر سلب ضرورت از طرف وجود و عدم و معنای آنکه گویند فلان امر ممکن است این است که وجود و عدم هیچکدام برای آن ضروری و حتمی نیست و لا اقتضائی محض است یعنی نه مقتضی وجود است و نه مقتضی عدم

اهل معقول از کلمه امکان این معنی را میخواهند و از همین جهت است که امکان خاص گویند و یا از جهت آنکه اخص از اول است. فلاسفه مفاهیم ذهنی را از نظر انتساب آنها بخارج بر سه قسم میدانند و عبارت دیگر چون مقسم را امر ذهنی قرار داده اند از آن جهت سه قسم حاصل شده است ۱ - وجوب بالذات. مراد از وجوب امری است که تحقق آن در خارج ضروری بوده و عدم آن ممتنع باشد و بذاته و بدون توجه با امری دیگری خود مصداق موجودیت باشد

۲ ممتنع بالذات مفهومی است که تحقق آن در خارج ذاتا محال باشد

۳ - ممکن بالذات، امری که تحقق و عدم تحقق برای آن در خارج یکسان باشد و عبارت دیگر بالذات نه وجود برای او ضروری و حتمی است و نه عدم و هر يك از دو طرف وجود و عدم مستند بعلة غیر است و لکن هر گاه مقسم را خارج قرار دهیم نه ذهن دو قسم زیاد تر نخواهد داشت لکن آنچه وجودش بالذات و من ذات و لذات است که خود فی نفسه مصداق موجودیت است واجب بالذات است دیگر آنچه وجودش بالغیر است ممکن ذاتی است که بالذات لا اقتضا است و بالغیر موجود و معدوم میشود^۲

۱ - اسفار ج ۳ - ص ۱۱

۲ - اسفار ج ۱ - ص ۱۹-۳۵ - و اعلم ان معنى الامكان فى الماهيات سلب الضرورة الوجود والعدم عن الشئ، وهو صفة عدمية. رسائل ملا صدرا ص ۱۱ و معنى الامكان فى الوجودات الخاصة بالنائضات عن الحق يرجع الى نفيها و فقرها الذاتى و كونها تعلقة الذوات. رسائل ص ۱۲

امكان استقبالی - امکان استقبالی حال ووصف ممکن است بر حسب آینده و سلب کلیه ضرورات فعلی است^۱

امكان استعدادی - امکان استعدادی عبارت از کیفیت استعدادی است که موجب تهيؤ ماده برای صور واعراض است بطور متعاقب و قابل شدت و ضعف است و به تعریف دیگر کمال ما بالقوه از آن جهت که بالقوه است و باعتبار امر مستعد استعداد میگویند و باعتبار مستعدله امکان استعدادی مینامند و در هر حال امکان استعدادی نیز (در مقابل امکان ذاتی است که از حالات سابقه بوجود است و قابل شدت و ضعف نیست و امر عدمی است و بر حسب ماهوی شیء است) امری است بوجود در مستعد و قابل شدت و ضعف و بنام امکان وقوعی هم نامیده اند .

فاضل قوشچی گوید امکان استعدادی عبارت از تهيؤ ماده برای کمال است بواسطه تحقق بعضی از شرائط و رفع بعضی از موانع و بر حسب قرب و بعد از مستعدله قابل شدت و ضعف است^۲.

امكان اشرف - بعداً در زیر عنوان قاعده امکان اشرف بیان خواهد شد که اشراقیان گویند هر گاه موجودی احسی یافت شود که ممکن اخس گویند بالضرورة و الالتزام العقلی بایستی ممکن اشرف قبل از آن موجود بوده باشد و عبارت دیگر وجود ممکن اخس کاشف از وجود قبلی ممکن اشرفی میباشد زیرا در نظام وجود هر مرتبه مادونی ظل و سایه و شبهی از مرتبه مافوق

۱ - سفار ج ۱ - ص ۱۹ - ۳۵ و الامكان الاستقبالی سلب الضرورات جميعا حتى الضرورة بشرط المحمول لكونه معتبرافي الاوصاف المستقبلية للشيء - شرح منظومه ص ۶۳

۲ - سفار ج ۱ ص ۵۷ - دستور العلماء ج ۱ ص ۱۹۱

وقد يوصف الامكان بالاستعدادی و هو بعرفهم سوا استعداد فان تهيؤ الشيء لصيرورته شيئاً آخر له نسبة الى الشيء المستعدوله نسبة الى الشيء المستعدله فبالاعتبار الاول يقال له الاستعداد فيقال ان النطفة مستعدة للانسانية وبالاختبار الثاني يقال له الاستعداد فيقال ان النطفة مستعدة للانسانيه وبالاختبار الثاني يقال له الامكان الاستعدادی فيقال الانسان يمكن ان يوجد في النطفة - شرح منظومه ص ۷۷

است و مرتبه اخس ظل مرتبه اشرف است و بنا بر این اگر ممکن اخسی که ناسوت باشد موجود باشد لازم است که ممکن اشرف که به ترتیب عالم مثال و ملکوت و جبروت است موجود باشد و از این راه بسیاری از مسائل فلسفی را توجیه و تفسیر مینمایند^۱

امور عامه - مسائلی که اختصاص بیک قسم از موجودات نداشته باشد مانند وحدت، شیئیت، کلیت، جزئیت، ماهیت، علمیت و غیره را امور عامه میگویند و بحث از آنها را بحث از امور عامه و الهیات بمعنای اعم نامیده اند مثلاً در الهیات بمعنای اعم بحث از وجود و موجود بطور کلی میشود و شامل وجود واجب و ممکن و عقول و نفوس و فلکیات و عنصریات و غیره میشود و همینطور بحث آن از وحدت مخصوص بوحدت در امور خاص نیست بلکه کلی است و بحث آن در ماهیت مخصوص بماهیت خاص نیست بلکه بحثی است کلی از ماهیت بطور مطلق و هکذا تمام مباحث امور عامه مباحث کلی است و ناظر بامری خاص نیست در مقابل الهیات بمعنای اخس که مثلاً بحث از علم حق و یا نفس انسان و غیره میکند^۲

ماهات اربعه - مراد عناصر اربعه است رجوع شود بکلمه آباء^۳

امهات مطالب - امهات مطالب یعنی اصول پرسشها - اهل نظر گویند در مقام تحقیق و شناسائی اشیاء سه نوع پرسش بکار برده میشود و یاد رسه مرحله پرسش میشود که آنها را امهات و اصول مطالب نامیده اند از این قرار :

۱ - مطلب «ما» یعنی سؤال و پرسش بوسیله «ما» و آن نیز دو قسم است یکی سؤال از ماء شارحه که مطلوب از آن شناسائی شرح اسم و معنای لغوی شیء مورد نظر است دیگر مطلب «ما» حقیقه که مطلوب از آن پرسش شناسائی و حقیقت و ماهیت منظور است

۲ - مطلب «هل» یعنی سؤال بوسیله «هل» و آن هم بر دو قسم است یکی مطلب هل بسیطه که مطلوب پرسش از وجود شیء منظور است فی نفسه و دیگری مطلب هل مرکبه که مطلوب

۱ - شرح حکمة الاشراق ص ۳۶۷ شرح منظومه ص ۱۹۷

۲ - دستور العلماء ج ۱ ص ۱۷۸

۳ - فتکون الامهات اعنی العناصر الاربعة ذی الموالیه - الاربعه شرح منظومه ص ۲۷۳ حاجی ووالید را چهار تا میداند که عبارت از معدن و نبات حیوان و انسان باشد .

شناسائی وجود چیزی است برای شیء منظور -

۳ - مطلب «لم» که عبارت از سؤال از دلیل است و آن نیز بر دو قسم است یکی مطلب ثبوتی که مطلوب از آن شناسائی علت ثبوت موضوع است و دیگر «لم» اثباتی که مطلوب لم شناسائی علت حکم است^۱

ماحصل سخن آنکه اهل معقول گویند اساس کلیه تعاریف سه امر است که بادر نظر گرفتن آنکه هر يك از آن سه امر بر دو قسم اند مجموعاًشش امر میشود.

۱ - پرسش از شرح اسم شیء مورد نظر که سؤال از «ما» شارحاً گویند چنانکه سؤال شود «ما الخلاء وما الانسان».

۲ - پرسش از ماهیت و اجزاء و لوازم ذاتی شیء منظور که پرسش بوسیله «ما» حقیقت گویند چنانکه سؤال شود «ما الجرکة وما المكان» یعنی ماهیت حرکت و مکان چیست

۳ - پرسش از وجود شیء که سؤال بوسیله «هل» بسطه است چنانکه گویند «هل المكان موجودة»

۴ پرسش از محمولات وجودی اشیاء که در حقیقت سؤال از وجود مقید است چنانکه گفته شود هل الانسان موجود له الكتابة

۵ - پرسش از چرایی شیء در مرحله ثبوت یعنی سؤال از واسطه در ثبوت چنانکه سؤال شود «لم كان الانسان ضاحكاً» و مراد واسطه در ثبوت باشد نه سؤال از علت غائی

۶ - پرسش از چرایی و واسطه در اثبات چنانکه گفته شود «لم صار الانسان ضاحكاً» و مراد سؤال از علت غائی است .

شیخ الرئيس گوید: اصول پرسشها مندرج به همین چهار اصل نیست و بواسطه من و این ومتی وای وایان و کیف نیز پرسش میشود چنانکه بواسطه کلمه ای پرسش از امتیاز جوهری اشیاء می شود و بوسیله کیف پرسش از کیفیت اشیا شده و بواسطه این پرسش از تعیین

حصول در مکان و بواسطه متی پرسش از حصولاتی در زمان خواهد شد.^۱

ان و انیت یعنی وجود و دلیل «انی» یعنی برهانی که بواسطه آن از وجود بر موجد استدلال میکنند و اثر بموثر میرسند

آن - حد فاصل میان گذشته و آینده را آن میگویند که در حقیقت نهایت زمان گذشته و بدایت آینده است: «انیات» یعنی وجودات و تحقیقات انیات محضه، یعنی وجودات محضه فلاسفه گویند نفس و آنچه برتر و بالاتر از نفس است که عقول و ما فوق عقول یعنی اسماء و صفات حق باشد «انیات محضه اند» یعنی برخلاف سایر موجودات که مرکب از وجود و ماهیت اند آنها وجود بسیط و تحقق محض اند و ترکیب و عدم و ظلمت در آنها راه ندارد و غیر مشوب با ماهیت و عدم و نفس و فقر اند و فعلیات محضه اند زیرا تمام آنچه برای اشیاء دیگر بالقوه است برای آنها بالفعل است و از آن جهت حالت منتظره در آنها نیست و نقصی ندارند که بخواهند کامل شوند و فقیر نیستند که بخواهند بی نیاز شوند و تحقق و فعلیت محض اند و غیر آنها دارای دو جنبه اند یکی جنبه قوت و دیگری جنبه فعلیت یکی جنبه فقر و وجودی و دیگری جنبه وجودی و از این جهت است که در معرض کون و فساد و حرکت و تغیر و تبدل هستند و از فقر بطرف غنا و از نقص بطرف کمال گرایند^۲ ضمناً کلمه انائیت یا انانیت که در کلمات فلاسفه دیده میشود مراد امری است که حافظ وحدت شخصیه و هویت وجودیه است

۴ - اس المطالب للناس فی استعلام الشیء ثلثة علمو کل منهم اثنتان فالکل ستة فما قسما
احد هما هو الشارح وتانیهما هو الحقیقی فیطلب بما الشارحه اولا شرح مفهوم اللفظ مثل
ما الخلاء وما العنقا و بما الحقیقه تعقل ماهیه النفس الامر منه مثل ما الحر که و ما المكان و هی
بسیطا انما سمی بسیطاً لان المطلوب به وجود الشیء والوجود المطلق بسیط و مرکباً ثبت
لان المطلوب به الوجود المقید کالكتابة والتعجب ونحوهما للانسان والوجود المقید مرکب
من الوجود والقید لمیه ثبوتاً اثباتاً حوت ای یطلب بلم علة الحكم والواسطه له و هی قسما
واسطه فی الثبوت و واسطه فی الاثبات شرح منظومه ص ۳۱

۲ - اسفار ج ۳ ص ۹۸

بعضی از فلاسفه میگویند آن امر نفس است وعده دیگر میگویند اجزاء اصلیه است که همواره بآبدن باقی مانده و در آخرت نیز محشور میشود و بنابراین آنان اجزاء اصلیه را که شرح آن گذشت انانیت اشخاص میدانند

انتفاش - رجوع شود بکلمه تکاثف

انتقال - کلمه انتقال گاه اطلاق میشود بر حصول امری در امری دیگر مانند

انتقال صورت مائی بصورت هوائی و انتقال جنین بانسان

و گاه اطلاق میشود بر زوال حالتی و حصول حالتی دیگر مانند آنکه انسان جاهل

عالم شده که از جهل بعلم انتقال یافته است و برای که مکانی را ترك و بمکانی دیگر رود نیز انتقال گویند .

انتقال اعراض از محل بمحلی و از موضوعی بموضوعی دیگر محال است باین معنی

که عرض که پایدار بمحلی خاص میباشد بعینه بمحل دیگری منتقل نمیشود^۱

انحلال - یعنی برهم ریختن و متلاشی شدن فلاسفه میگویند انحلال هر موجودی

بواسطه بطلان صورت آن محقق میشود و انحلال هر امر مرکبی بوسیله بطلان صورت

ترکیبی آن حاصل میگردد نه بواسطه فناء و اجزاء آن زیر اجزاء در هر حال از بین نمیرود

بلکه صورتی را رها کرده و متلبس بصورت دیگری میشود

انسان عقلی - چنانکه در زیر عنوان کلمه ارباب اصنام بیان شد .

افلاطون گوید : انسان حسی صنم و نمونه و پوتوی از انسان عقلی است و کلیه موجودات

طبیعی اصنام موجودات عقلانی و روحانی هستند و برای انسان افرادی است حسی و فردی است

عقلانی افراد حسی صنم و نمونه فرد عقلانی هستند .

میرداماد گوید انسان عقلی روحانی بوده و جمع اعضاء آن نیز روحانی است و انسان

طبیعی قشر و غلاف انسان محشور در آخرت است و باز گفته شده است که انسان طبیعی

ظل و شبه انسان نفسی اخروی است .

آنچه از کلمای فلاسفه بدست می آید آنکه آنان برای انسان سه وجود قائل اند

۱ - دستورالعلماء ج ۱ ص - ۱۹۴

الف انسان حسی که در معرض فساد و فناء و زوال است .

ب - وجود عقلانی که همواره ثابت بوده و حقیقت انسان حسی است .

ج - وجود شبهی برزخی که فاصله میان آندو است که انسان نفسی هم مینامند .

انسان حسی ضم انسان نفسی و انسان نفسی ضم و نمونه انسان عقلی است

انسان موجود بوجود حسی را انسان سفلی هم نامیده اند و در هر حال گوید آنچه محشور در آخرت است همان انسان برزخی است که انسان نفسی هم نامیده اند.^۱

آنچه از ظاهر کلمات فلاسفه فهمیده میشود اصطلاح انسان سفلی از اطلاق افلاطون است .

انسان کبیر - جهان وجود را با نظام جملی خود عرفاء تعبیر با انسان کبیر کرده اند چنانکه از انسان بمعنای حیوان ناطق تعبیر بعالم صغیر شده است از آن جهت که تمام اعضاء رئیسه جهان بزرگ در انسان موجود است و بالعکس^۲

با این معنی که نسبت عقل اول را بعالم بزرگ بمثابة روح نسبت بدن انسان و نفس کلیه را بمنزله قلب عالم بزرگ میدانند .

انطباع - انطباع نزد اهل معقول بمعنای حلول اجزای چیزی در چیزی دیگر است و به همین معنی است قول بانطباع در مورد حصول علم و وجود ذهنی و در ابصار . در مورد وجود ذهنی کسانی که قائل بانطباع اند میگویند شبهی از موجودات خارجی در قوه مدر که ذهن انسان منطبق میشود یعنی حلول میکند . در مورد ابصار پیر و انطباع میگویند شبه اشیاء خارجی در بصر منطبق شده و از این راه ابصار حاصل میشود نهایت در مورد وجود ذهنی و ابصار بنا بر قول بانطباع حلول عین اجزاء

۱ اسفار ج ۳ ص ۵۸ - قبسات ۱۱۳ - اسفار ج ۴ ص ۱۱۴

۲ - لا بد ان يعرف ان نسبة العقل الاول الى العالم الكبير و حقایقه بعینها نسبة الروح الانسانی الى البدن و قواه و ان النفس الكلية قلب العالم الكبير كما ان الناطقه قلب الانسان و لذلك سمی العالم بالانسان الكبير - شرح منظومه ص ۲۸ میبدی دره فاتیح خود که مقدمه شرح برد یوان است گوید صوفیه گویند مجموع فلکیات و غصریات بمنزله یک بدن است که عقل اول روح او است و نفس کلیه قلب او و روحانیات و کواکب و ثوابت و غیر آن قوای او

شیء خارجی نیست بلکه شبه آنهاست

و گاه انطباع را بمعنای حلول عین اجزاء گرفته اند و در محل خود بیان خواهد شد که انطباع باین معنی محال است:

انفصال - انفصال یعنی کسته بودن در مورد چیزی که از شأن آن پیوسته بودن است و عبارت دیگر انفصال در مقابل اتصال بوده و بمعنای عدم اتصال است در مورد چیزی که شأن آن اتصال است و چون انفصال مقابل اتصال است فلاسفه گویند: «الانفصال لا یقبل الاتصال» زیرا شیء با مقابل خود جمع نمیشود چه آنکه انفصال را ضد اتصال بدانیم یا تقابل آن دو را تقابل عدم و ملکه بدانیم و در هر دو صورت اتصال قبول انفصال نمیکند زیرا قابل باید بعد از قبول امری با مقبول خود جمع شود و موقعی که انفصال باشد اتصال از بین می رود و بالعکس. این قاعده که یکی از فروع قاعده کلیه «متقابلان دو امری هستند که از جهت واحد و در محل واحد جمع نمیشوند»

فلاسفه - بمنظور اثبات وجود هیولای اولی در اجسام بیان میکنند باین بیان که گفته اند ما جسمی واحد را میتوانیم باختیار خود دو کنیم و بدین ترتیب دو جسم موجود میشود در این صورت سؤال میکنیم که آیا جسم واحد زائل و دو جسم دیگر حادث شده است مسلم جواب منفی است زیرا با وجودان میدانیم که همان جسم واحد دو نیم شده است و دو جسم شده است مجددا سؤال میکنیم که آیا آن دو جسم عین آن یک جسم اند باز جواب منفی است زیرا بالاحس در میابیم که اول یک جسم بوده است و اکنون دو جسم شده است و بحکم این قاعده که «الاتصال لا یقبل الانفصال» و بالعکس نمیتوانیم بگوئیم که جسم متصل واحد قبلی منفصل شده است و قبول انفصال کرده است و بعینه همان جسم اول است به اضافه انفصالی که عارض آن شده است پس ناچار باید در جسم یک امری باشد که با اتصال و انفصال هر دو موجود باشد و آن امر قابل انفصال و اتصال باشد و آن غیر از صورت جسمیه است زیرا گفته شد که صورت جسمیه زائل شد و دو صورت جسمیه دیگر موجود شد یعنی صورت جسمیه قابل انفصال نیست پس آن امری که قابل اتصال و انفصال است و در هر حال در جسم موجود است هیولا است.

انفعال یا ان ینفعل - انفعال یکی از مقولات نه گانه عرضی است و عبارت از تأثیری است که از فاعل در منفعل حاصل میشود و عبارت دیگر انفعال بمعنای قبول اثر و متأثر شدن امری است از امری دیگر مانند تأثر آب از آتش «تسخن آب از آتش» چنانکه فعل عبارت از مؤثریت چیزی است در چیزی دیگر مانند تأثیر آتش در آب و در هر حال هر چیزی که در چیزی دیگر تأثیر کند حالت مؤثریت شیء را فعل و متأثریت شیء دیگر را انفعال یا ان ینفعل مینامند

انفعالات و انفعالیات - کیفیات محسوسه بیک از حواس هر گاه از امور راسخه باشند یعنی با سرعت زائل نشوند انفعالیات نامیده اند و اگر از کیفیات راسخه نباشند و با سرعت زائل شوند انفعالات مینامند مانند زردی ترسان «یاء» در کلمه انفعالیات برای تأکید و مبالغه است^۱

انقلاب - انقلاب در عناصر بمعنای تبدیل صورتی بصورت دیگر است که کون و فساد نامیده اند :

آخوند گوید انقلاب صورت بصورت دیگر بطور تدریج انجام میشود نه بطور دفعی و بواسطه حرکت جوهریه که در هیولای احسام است به نحو ممتد و تدریج متحقق میشود و اگر حرکت جوهریه نمیبود انقلاب محال بود زیرا ممکن نیست که مثلاً بطور دفعی صورت آب تبدیل بهوا شود بلکه این عمل با حفظ وحدت ماده مخصوص و متشخص بطور تدریج انجام میگردد و اگر دفعی میبود وحدت اشیاء محفوظ نمی بود چنانکه طفل در اثر تبدلات خاص تدریجی جوان و پیر میشود و در عین حال وحدت شخصیه و هویت او محفوظ میماند بطوریکه گویند همان طفل است که مرد شده است^۲

شیخ الرئیس نیز گوید مراد از انقلاب عین آن نیست که امری معدوم شده و امری دیگر موجود شود بدون آنکه از شیء اول چیزی باقی ماند و اگر چنین باشد باید گفت امری معدوم شده و چیزی دیگر حادث شده است و نتوان منقلب الیه را منسوب به منقلب

۱ - دستور العلماء ج - ۱ - ۲۰۵

۲ - اسفار ج ۲ ص ۹۰

عنه دانست در صورتی که چنین نیست و ما گوئیم مثلاً آب است که تبدیل بهوا شده است .

بلکه مراد از انقلاب آن است که آنچه موصوف بصفه خاص است همان امر موصوف به صفت دیگر شده است و قهراً چیزی از شیء اول باقی مانده که در شیء دوم موجود است و همان امر است که مصحح انتساب شیء دوم به شیء اول است^۱

انوار اسفهبديه - مراد نفوس ناطقه است اعم از نفوس ناطقه فلکی با انسانی^۲
انوار قاهره - شیخ اشراق عقول مجرد را بطور مطلق اعم از طولیه و عرضیه انوار قاهره نامیده است توضیح آنکه گوید از نور الانوار (ذات حق) بلا واسطه نور اول صادر شده است و از نور اول از جهت شهودش ذات حق را نور دوم و از جهت شهودش ذات خود را نفس اول و از جهت شهودش ذات حق را با واسطه نور اول يك نور قاهر و بواسطه شهودش ذات حق را بلا واسطه نور اول قاهر دیگر و بواسطه شهودش نور اول را يك نفس و بواسطه شهودش ذات خود را نفس دیگر و به همین ترتیب هر چه وسائط زیاد تر شود تكثرات زیاد تر میشوند و عقول و نفوس طولیه خود منشأ صدور انوار عرضیه اند و در حال شیخ اشراق اصطلاح «انوار قاهره» را بر عقول بطور مطلق اطلاق میکند و از اصطلاح «الانوار القاهرة الاعلون» عقول مجرد مترتب طولیه را اراده کرده و قواهر عالیّه نامیده است

انوار قاهره سافله - مراد از این اصطلاح عقول متكافئه عرضیه است که

۱ - شفا ج ۲ ص ۴۵۰

۲ - فيكون مدبرها أي مدبر الافلاك نور مجرد أي عن المادة لا عن العلاقة و علتها مجردة عنها وقد نسّميه أي مدبر الفلك وهو نفسه الناطقه النور الاسفهبديه لانه باللسان الفهلوي زعيم الجيش ورأسه والنفوس الناطقه رئيس البدن وما فيه من القوى ولهذا كانت اسفهبد البدن

شرح حکمه الاشراق ص ۳۵۴

والنور الاسفهبد لا يتصرف في البرزخ الا بتوسط مناسبة ماوهي ماله أي المنور الاسفهبد مع الجوهر اللطيف الذي سموه الروح - شرح حکمه الاشراق ص ۳۶۱

از آن تعبیر « بانوار متكافئه » هم شده است

همانطور که بیان شد فلاسفه مشاء در مقام بیان ترتیب نظام آفرینش نظر باشکالاتیکه در زمینه تکوین موجودات از ذات حق پیش آمده است نظام آفرینش را از مجردات شروع کرده اند توضیح آنکه در مقابل اصول مسلم خود که عبارت از اصل لزوم سنخیت میان معلول و علت باشد با توجه به قاعده «الوحد لا یصدر عنه الا الواحد» که مفاد آن این است که امر واحد از جمیع جهات نمیتواند که منشأ معلولات متکثره مختلفه گردد باین امر توجه کرده اند که چگونه حادثات و کائنات متکثره از ذات واحد من جمیع جهات پدید آمده است و با توجه باصل اول که لزوم سنخیت میان علت و معلول باشد متوجه شده اند که چگونه ممکن است حوادث متغیره که دستخوش تحولات و تغییرات اند از ذات ثابت ازلی و ابدی پدید آیند بنابراین دو اشکال اساسی بر مبنای دواصل که پیش آمده است از این قرار

۱ کیفیت ارتباطات حوادث بثبت

۲ کیفیت صدور متکثرات از ذات واحد

بمنظور دفع اشکال اول و حل آن فلاسفه هر يك نظریات خاصی ابراز کرده اند و برای دفع اشکال دوم نظم و ترتیب خاصی برای جهان آفرینش قائل شده و میگویند اول ما صدر عقل است و عقل مجرد و بسیط است و ابتدا يك عقل از ذات خدا صادر شد و طبعاً دو جنبه داشته که یکی جنبه امکان ذاتی و دیگری جنبه وجوب غیری جنبه اول از جهت انتسابش بذات خود و جنبه دوم از جهت انتسابش بآفریننده و مبدء اول است

از جهت انتسابش بذات خدا و مبدء اول عقل دوم و از جهت امکان ذاتی و انتسابش به خود نفس اول و همین طور تا برسد بعقل دهم و نفس نهم که آنها را عقول و نفوس طولیه مینامند و از جهات متکثره دیگری که خود بخود میان عقول و نفوس طولیه حاصل میگردد عقول و نفوس عرضیه پدید میآیند اشرافیان ترتیب نظام وجودی مشائیان را بر تریبی که فوقابیان شد بر مبنای اصل پذیرفته اند لکن میگویند جهات متکثره بمراتب زیاده از آن چیزی است که مشائیان بیان کرده اند و از این جهت عقول و نفوس غیر محصور اند:

اشرافیان مجردات را اعم از عقول و نفوس انوار مجرده نامیده اند و عقول را بطور کلی

«انوار قاهره» نامیده و عقول طولیه را «انوار قاهره اعلون» و عقول عرضیه را «انوار قاهره سافله» نامیده اند.

در هر حال بعد از عقول و نفوس طولیه و عرضیه و صدور عالم اجسام در طرف جسمانیات نظام آفرینش عناصر و موالید شروع و در طرف مجردات عالم نفوس ناطقه و ملکوت و اشباح مثالیه است.

انوار قاهره صوریه - مراد عقول عرضیه است که از آنها تعبیر بانوار قاهره سافله هم کرده اند چنانکه بیان شد.

انوار مجرد - شیخ اشراق از مجردات یعنی عقول و نفوس تعبیر بانوار مجرد کرده است و آنها را انوار الهیه میداند^۱

انوار مجرد مدبره - مراد از انوار مجرد مدبره نفوس ناطقه است اعم از نفوس ناطقه فلکی و یا انسانی و هر گاه باقید کلمه انسان ذکر و گویند «الانوار المجردة المدبرة فی الانسان» مراد نفوس ناطقه انسانی است و گاه تعبیر «بانوار مدبره متصرفه» کرده اند و مشائیان تعبیر بنفوس مدبره کنند در مقابل نفوس کلیه که در ترتیب نظام آفرینش قائل اند^۲ در کلمات شیخ اشراق از نفوس ناطقه کایه تعبیر «بارواح مدبره» هم شده است

انوار مدبره برزخیه - مراد نفوس ناطقه است و برزخ از نظر اشراقیان اطلاق بر اجسام شده است.

انوار متکافه - مراد عقول و نفوس عرضیه است

انیات بسیطه - مراد عقول و نفوس اند که وجودات محضه و بسائط اند

انیات تعلقیه - مراد وجودات ممکنات است که صد را از آنها تعبیر بوجودات تعلقی ارتباطی نموده است و بلکه صرف تعلق و ربط میداند.

انیات روحیه - مراد موجودات روحانی و مجردات یعنی عقول و نفوس اند.

اوسط - حد وسط در صغری و کبری قیاس را حد اوسط هم میگویند زیرا واسطه

۱ - شرح حکمة الاشراق ص ۳۶۸

۲ - شرح حکمة الاشراق ص ۳۳۴ - ۳۵۱ - ۳۶۹ - ۳۰۴ - ۲۸۳

درسرایت و جریان حکم از اکبر با صغر است .

اول ما خلق - اولین مخلوق را فلاسفه منشأ عقل اول میدانند و میگویند «الاول لاماهیه» یعنی ذات اول که مبدء المبادی است وجود محض و بسیط است و او را ماهیتی نیست و در هر حال مشائیان اول ما خلق را عقل اول و اشراقیان نور اول یا قاهر اول نامیده اند .

حکماء فرس دومین «مخلوق را» «اردیبهشت» و سومین را «شهریور» و چهارمین را «اسفندارمذ» و پنجمین را «خرداد» و ششمین را «مرداد» نامیده اند،^۱

اولیات - تصدیقات و تصورات بدیهی و قضایای ضروری را اولیات میگویند زیرا حصول و بدست آمدن آنها ضروری بوده و نیازی به فکر و تأمل و استدلال ندارند .

و نیز از آن جهت اولیات میگویند که قابل تعریف نیستند و تعریفاتی که برای آنها شده است همه آنها تعریفات دوری است زیرا تمام مسائل برهانی بازگشت به بدیهیات می کنند و بدیهیات خود اصولی میباشند که نیازی به برهان ندارند مانند قضایای «النقیضان لا یجتمعان و لا یرفعان» و اصل «هوهویت» و غیره که از قضایای اولیه اند و مستندا کثر بر همین و استدلالات اند^۲

اهرمن - حکماء فرس معتقد بدو اصل بودند که یکی نور و دیگری ظلمت باشد و بعدا ظلمت را «اهرمن» و نور را «آهور مزدا» نامیده اند و از آندو بخدای خیر و خدای شر تعبیر کرده اند .

و شاید اینکه بعضی از فلاسفه از وجود تعبیر بخیر مطلق کرده اند منشأ آن همان فلسفه حکماء فرس در مورد خدای خیر و خدای شر باشد .

ای - مطلب ای یعنی پرسش از مابه الامتیاز و فصل و جوهریت اشیاء چنانکه گویند «الانسان ای شیء هوفی ذاته یافی جوهره» و مراد این است که آنچه مخصوص به انسان

۱ - شرح حکمة الاشراق ص ۳۲۱ در کلمات شیخ اشراق نقل از حکماء فرس در مقام نامگذاری

موجودات مترتبه فقط نام موجود و صادر اول تا ششم برده شده است

۲ - اسفار ج ۱ - ص ۹۱

واذاتیات مختصه او است بیان شود .

ایجاد - در دستورالعلماء ایجاد مرادف با ابداع آمده است

صدرا میگوید: غرض از ایجاد عالم ایصال هر ممکنی بکمال مطلوب خود میباشد و عبارت دیگر غرض از ایجاد افاضه جود و سیر ممکنات از مراتب دانیه خود باعلی مرتبه کمال و بدرجه زیر محض و وصول باعلی مراتب ممکن میباشد و در هر حال صدرا ایجاد را مرادف با خلق قرار داده است و لکن از بررسی کلمات او و سایر فلاسفه مستفاد میشود که ایجاد اعم از ابداع و اختراع و تخلیق بمعنای اخص میباشد^۱

ایس - ایس یعنی وجود در مقابل لیس یعنی عدم:

ایس دهری - ایس دهری یعنی وجود دهری میرداماد میگوید فلك اقصی از جو لیس مطلق و جوف عدم صریح خارج و در فضای ایس دهری قرار گرفته است .

ایساغوجی - ایساغوجی کلمه مرکب است و از سه جزء ترکیب یافته است:

۱ - ایس

۲ - اغو

۳ - اجی

معنای جزء اول «تو»

معنای جزء دوم «من»

و جزء سوم «انجا» میباشد و بعد از ترکیب از معنای اصلی خود نقل شده و بمعنای

کلیات خمس آمده است

بعضی میگویند کلمه ایساغوجی يك کلمه است و معنای آن «گل پنج برك است»

و از این جهت به کلیات خمس اطلاق شده است و در هر حال کلمه ایساغوجی بیونانی بمعنای گل پنج برك است^۲

ایسن - این یکی از مقولات نه گانه عرضی است و آن عبارت از بودن چیزی است

۱ - دستورالعلماء ج ۱ - ص ۲۲۳ - اسفار ج ۲ - ۱۵۹

۲ - دستورالعلماء ج ۱ - ص ۲۲۷

در مکان معین و مخصوص

بعضی میگویند «این» عبارت از نسبت چیزی است بمکان

شیخ میگویند «این» برد و قسم است یکی حقیقی که عبارت از بودن شیء است در مکان

معین و محدود و مخصوص بنخود و دیگری غیر حقیقی و آن عبارت از بودن شیء است در مکان بزرگتر از خود^۱

۱- قطب الدین گوید این بودن شیء است در مکان - درة التاج بخش سوم ص ۹۷

حاجی گوید هیئة تحصل من کون الشیء فی المكان این - شرح منظومه ص ۱۳۸

ب

باطل - این کلمه در مواردی چند بکار برده میشود الف- هر امری که نادرست باشد ب- امری که مورد اعتنا و توجه نباشد ج- امری که بی معنی و لغو باشد

از نظر فلاسفه هر فعلی که مطابق و موافق با غایت مناسب آن نباشد یعنی مناسب با غایت مالاجله الحرکه نباشد باطل است و عبارت دیگر هر گاه غایت مناسب بامبادی فعل محقق نشود آن فعل انجام شده باطل است

بعضی بدون قید کلمه مناسب میگویند هر گاه فعلی منتهی بغایت مطاوب بغی مالاجله الحرکه نشود آن فعل باطل است

باعثه - یکی از قوای محرکه حیوانی راقوه باعثه یا باعثه بطور مطلق نامیده اند و آن عبارت از قوه ایست که بدن بال قوه شوقیه حاصل و انگیزنده حیوانات برای انجام فعل میباشد^۱ -

بحث - این کلمه در سخنان فلاسفه مرادف با محض آمده است چنانکه گویند ذات حق وجود بحث است یعنی وجود محض و غیر مشوب با ماهیت است یعنی هر کب ازد و امر که یکی وجود و دیگری ماهیت باشد نیست و یا گویند نفس و موجودات بالاتر از آن وجودات بحثه اند یعنی از جهت مجرد محضی که دارند مثل آنکه وجودات محضه غیر مشوب

و مخلوط با ماهیات اندو در هر حال بعضی اوقات باشیائیکه در مرتبه وجودی اعلی و اشرف اند مانند عقول و نفوس مجرده وجودات بخته گویند

بخت - این کله اغلب مرادف با کله اتفاق آمده است و چنانکه اشار شد بعضی از فلاسفه مانند ذیمقر اطیس معتقد بودند که کرات و عوالم نامتناهی نبوده و از برخورد عده زیادی از اتمها بر حسب اتفاق بوجود می آیند. وجودات و کائنات عالم تابع غایت و غرضی نیستند و منبعث از علل خاص و تابع نظام معینی نمی باشند این عده را قائلین به بخت و اتفاق نامیده اند^۱

بداء - یعنی ظهور امری یا رأیی بعد از خفاء آن. این مسئله یکی از مسائل کلامی است و مبنای بحث آن چنین است که آیا بداء در باره خدای عالم جائز است یا نه باین معنی که ممکن است خدای متعال امری را مقرر گرداند و بعداً انصراف حاصل کند متکلمان اغلب میگویند انتساب بداء باین معنی بذات حق در حکم کفر است و از طرفی خود در شرایع این گونه اموردیده شده است لذا در فکر توجیه و تفسیر آن در باره ذات حق افتاده اند و گفته اند بداء در مورد خدا باین معنی است که بندگان امری و حکمی را طوری تصور کنند و حال آنکه در لوح محفوظ غیر از آن باشد و چون آنچه مرقوم در لوح محفوظ است از بندگان مخفی است لذا توجه بدان ندارند و خلاف آنرا در لوح محو و اثبات و یا عالم قدر مشاهده میکنند و موقعی که برای آنان آنچه در لوح محفوظ مضبوط و مرقوم است معلوم و خلاف آنچه فکر میکنند اشکار گردید فکر میکنند بداء حاصل شده است

بدائیة - یعنی کسانی که در حق خدا بداً را جایز میدانند و گفته اند که مانعی نیست که خدا حکمی را صادر کرده و بعد از مدتی مخالف آن حکمی دیگر صادر نماید و کاری را بخواهد و قبل از انجام آن خلاف آنرا بخواهد

بدعت - هر امر تازه را بدعت گویند بدعت در امور مذهبی باین معنی است که کسی خلاف اصول مسلمة مذهب امری را ایجاد و وارد در مذهب نماید

بدیهی - تصورات و تصدیقاتیکه حصول آنها متوقف بر کسب و استدلال نباشد
بدیهیات میناهند و آنها بر شش قسم اند.

الف- اولیات

ب- فطریات

ج- مشاهدات

د- متواترات

ه - حدسیات

و- تجربیات

برزخ - در لغت بمعنای حائل و واسطه میان دو چیز است و عالم مثال را از آن جهت
عالم برزخ میگویند که حاجز میان اجسام کثیفه و عالم ارواح مجردة است و حد فاصل میان
دنیا و آخرت را نیز برزخ میگویند

برازخ خاضعه - این اصطلاح را شیخ اشراق بر عناصر جسمانی اطلاق کرده است
باعتبار آنکه عناصر جسمانی در مقابل افلاک و اجرام علوی خاضع بوده و متأثر از برازخ
علویه اند.

گاهی از عنصریات تعبیر به «برازخ قابسه» شده است باعتبار آنکه عنصریات انوار خود را از
افلاک اقتباس مینمایند.

برزخ خافی - کلمه خافی مرادف بامظلم است در کلمات شیخ اشراق کلمه
خافی گاه بدنبال جسم آمده است «الجسم الخافی» و گاه بدنبال برزخ «البرزخ الخافی» و
در هر حال مراد جسم غیر منیر و مستتیر است که گاه از آن تعبیر به «الجوهر الغاسق»
کرده است

برازخ قاهره - مراد از برازخ قاهره افلاک و اجرام علوی اند که «سلطبر
عناصر و عنصریات و موالید ثلث اند».

گاهی از افلاک تعبیر به برازخ علویه شده است در مقابل برازخ سفلیه که اطلاق بر عناصر

شده است^۱

برزخ مثالی - مراد از اصطلاح برزخ مثالی عالم مثال است که برزخ میان عالم ارواح مجرد و جسمانیات است و بر مرتبه کمال روح حیوانی که فاصله میان نفس ناطقه و روح حیوانی در مرتبه پست است اطلاق شده است. و بر روح حیوانی در مرتبه اول و ادنای خود از آن جهت که فاصل میان قلب و روح انسانی است اطلاق شده است^۲

محمی الدین عربی کلمه برزخ را در دو مورد بکار برده است یکی عالم برزخ که محل انتقال ارواح بعد از مفارقت از بدن میباشد و دیگری حد فاصل میان ارواح مجرد و اجسام^۳. شیخ شهاب الدین کلمه برزخ را بطور مطلق بر اجسام اطلاق کرده است و از وجود تعبیر بنور و از ماهیت تعبیر به ظلمت و از جسم تعبیر به برزخ کرده است^۴

۱- و اما حکماء الاشراف فی عبور عن الاجسام الفلکیه و العنصریه بالبرازخ العلویه و السفلیه و اما عندنا و عند اهل الشرع و اهل المعرفة فالبرازخ هو الصورة المجردة عن المادة دون المقدار - شرح منظومه ص ۱۸۳

البرازخ العلویه یعنی الافلاک - شرح حکمة الاشراف ص ۴۰۲ - و ان اقتضى البرزخ ای الجسم شرح حکمة الاشراف ص ۳۰۰

۲- اسفار ج ۴ ص ۱۱۶

۳- اسفار ج ۱- ۱۰۸ عليك ان تعلم ان البرزخ الذى يكون فيه الارواح بعد المفارقة من النشأة الدنياویة هو غير البرزخ الذى بين الارواح المجردة و بين الاجسام شرح فصوص قیصری ص ۳۲

۴- کل جسم اما ان يكون فardاً ای منفرداً یعنی البسیطة و هو ما لا ترکیب فيه من برزخین مختلفین کالافلاک و العناصر و اما ان يكون مزدوجاً ای مرکباً اذا لزدوج هو الاجتماع و الت ترکیب کالموالید الثلاثة و کل فard اما ان يكون حاجزاً و هو الذى تمنع النور بالکلیة و اما لطیفاً و هو الذى لا یمنعه اصلاً و اما مقتصداً و هو الذى یمنعه منعاً غیر تام - شرح حکمة الاشراف ص ۳۰۲

برازخ مستقله - مراد از این اصطلاح افلاك است در مقابل برازخ غیر مستقله که کواکب اند زیرا قدام کواکب را از جهت آنکه مرکوز در ثخن افلاك میدانستند برازخ غیر مستقله نامیده‌اند و همانطور که بیان شد از مجموع افلاك و کواکب تعبیر به برازخ علویه کرده‌اند.

بعضی از فلاسفه مشاء اصطلاح «البرازخ العلویه» را اطلاق کرده‌اند بر عالم مثال

برزخ میت - مراد جمادات است^۱

برق - فلاسفه قدیم در مورد کیفیت و چگونگی حدوث برق میگویند برق عبارت از اشتعالی است که از اصطکاک و برخورد شدید مواد ترا بی‌دخان صاعد و انشعافی که در اثر مدافعه مواد دخانی و ترا بی‌حاصل میشود.^۲

برهان - برهان به معنای حجت و دلیل است و نزد منطقیان قیاسی است که مقدمات آن از یقینیات باشد اعم از آنکه از بدیهیات یا اکتسابیات که منتهی بدیهیات میشود باشد برهان یکی از ضاعات خمس است رجوع شود بکلمه ضاعات خمس.^۳

برهان اسد و احضر - یکی از براین ابطال تسلسل را برهان اسد و احضر مینامند و بیان آن از این قرار است

تمام سلسله غیر متناهی در این حکم که هیچیک از آن سلسله موجود نمیشوند مگر آنکه واحدی دیگر قبل از آن موجود باشد مساوی و مشترك اند پس مجموع آنها هم موجود نمیشوند مگر آنکه واحدی دیگر قبل از وجود آنها موجود باشد و آن علت محضه است.^۴

برهان ان - برهان ان عبارت از برهان و طریقه استدلال از راه معلول جهت کشف علت است و این نوع برهان برهان اکتشافی است.

۱ - فی احکام هذا البرازخ ای الاجسام البرزخ المیت ای الجماد و هو جسم الذی لیس فیه ...

شرح حکمة الاشراق ص ۳۲۲

۲ - شفاع ۱ - ۲۷۲

۳ - دستور العلماء ج ۱ - ۲۳۶

۴ - اسفار ج ۱ ص ۱۵۰

برهان انضمام - برهان انضمام یکی از براهینی است که بمنظور ابطال جزء لایتجزی اقامه شده است و بیان آن از این قرار است.

هر گاه چند جزء از اجزاء را ضمیمه یکجزء کنیم دو فرض میتوان کرد.

الف- بجزء اول یعنی منضم الیه چیزی افزود شود. ب- به جزء اول چیزی افزوده نشود این دو فرض را بر پیروان اثبات وجود جزء عرضه میکنیم و سؤال میکنیم که آیا بجزء اول چیزی افزوده میشود یا نه در صورتیکه جواب منفی باشد تداخل محال لازم میاید و لازم میاید که تمام جهان جسمانی یکجزء باشد و در نتیجه جسمی موجود نباشد زیرا آنها جزء را جسم نمیدانند و اگر جواب مثبت باشد یعنی آنکه بحجم جسم چیزی افزوده میشود و در نتیجه هر اندازه از اجزاء ضمیمه هم شوند بر حجم جسم افزوده میشود «بر حجم منضم الیه» در این صورت قهراً برای هر يك از آن اجزاء حجمی خواه بود و تجزیه و تقسیم میشوند^۱

برهان ترتب - برهان ترتب یکی از براهین ابطال تسلسل میباشد و بیان آن از این قرار است

سلسله غیر متناهی مفروض از علل و معلول بر حسب اقتضای ترتب بایستی بنحوی باشد که هر گاه هر يك از آحاد آن سلسله منتفی گردد مراتب بعدی آن نیز خود بخود منتفی گردد زیرا هر مرتبه از مراتب بعد مترتب بر مرتبه قبل است والا ترتبی در کار نخواهد بود :

این حکم در تمام مراتب سلسله جاری است و بنا بر این بحکم عقلی کلی میتوان گفت که تمام مراتب سلسله باید طوری باشد که هر مرتبه از مراتب قبل علت وجودی مرتبه بعد خود باشد و با انتفاء آن مراتب بعدی منتفی شوند و بنا بر این ناچار باید مبدئی باشد که با فرض انتفاء آن تمام سلسله منتفی شود و با فرض وجود سلسله (یعنی فرض این است که سلسله موجود است)

آن مبدء موجود میباشد و آن مبدء ناچار باید طوری باشد که قبل از آن مرتبه یا واحدی غیر از آن نباشد و الا باز هم احتیاج بمرتبه قبل خواهد داشت :

و اگر فرض شود که چنین مبدئی اصولاً موجود نباشد لازم میاید که هیچيك از احاد سلسله

موجود نباشد زیرا وجود و عدم سلسله بنا بر آنچه مذکور شد بسته باحاد مراتب قبل است. و بالاخره هرگاه منتهی بمبدئی که ازلی و ابدی و دائم الوجود باشد نگردد لازم میاید که هیچیک از آحاد سلسله موجود نباشد و در نتیجه سلسله موجود نباشد و این خلاف فرض و واقع است.

برهان تضایف - برهان تضایف یکی از براهینی است که بمنظور ابطال تسلسل اقامه کرده اند و بر اصل تقابل تضایف استوار است باین بیان .

شکی نیست که تقابل میان علت و معلول تقابل تضایف میباشد و در این صورت اگر فرض شود که سلسله علل و معلول منتهی بمبدئی که علت محض باشد نشوند و هر يك از مراتب سلسله را که فرض کنیم معلول ما قبل و علت ما بعد خود باشد از دو جهت مورد نظر و توجه قرار میگیرند

الف- نظر بمراتب سلسله در جهت مبدء و ما قبل خود .

ب- نظر بمراتب سلسله در جهت خلاف مبدء یعنی ما بعد خود .
با توجه بدو مقدمه و جهات فوق میگوئیم.

هر يك از مراتب سلسله را که از جهت استناد آن بمقابل خود مورد لحاظ قرار قرار دهیم در میابیم که معلول محض است در صورتیکه بحکم تضایف میان علل و معلول محال است که معلول بدون علت باشد و ناچار بایستی منتهی بعلت محض گردد که خود معلول نباشد: در جهت دیگر یعنی از جهت استناد آن بما بعد چون باعتبار و جهتی علت است لذا ذاتاً معلول است و تضایف حقیقی برقرار میشود .

بعضی این برهان را باین طریق بیان کرده اند.

هر يك از احاد سلسله را که نهایت فرض کنیم معلول محض ما قبل خود میباشد و چون نهایت و آخر فرض کرده ایم جنبه علالت ندارد و بنا بر این هر يك از آحاد سلسله را که مورد لحاظ قرار دهیم بدون استناد بما بعدش معلول محض خواهد بوده و لازمه معلول محض بودن علت محض داشتن است بحکم تضایف و در نتیجه موقعی میان آن تضایف برقرار میشود که علت محض داشته باشد.

بعبارت دیگر هر يك از آحاد سلسله را كه فقط باستناد بما قبل خود مورد نظر قرار دهیم و یا هر واحدی از مرتبه را نهایت قرار دهیم یعنی باستناد بما قبل خود مورد لحاظ قرار دهیم و فرض کنیم كه آن واحد نهایت است در این صورت آن واحد معلول محض بوده و طالب علت محض است.

این امر عقلا درست است كه مثلاً يك مرتبه هزار از آن سلسله را مورد نظر قرار دهیم و در این فرض واحد هزارمین آخرین واحد مرتبه هزار است و محققاً آن واحد معلول محض است و طالب علت محض خواهد بوده بحكم تضایف

در هر حال بر حسب فرض هر واحدی را باستناد بمقابل خود مورد توجه قرار دهیم معلول محض است و موقعی تضایف برقرار میشود كه علت محض داشته باشد^۱

برهان تطبیق - برهان تطبیق را فلاسفه برای اثبات تناهی ابعاد اقامه کرده اند و برای ابطال تسلسل نیز بكار برده شده است ساده ترین طریق بیان آن از این قرار است . دورشته ممتد متوازی فرض میشود و قسمتی از یکی از آن دورشته مفروض قطع و جدا میشود و بعد رشته مقطوع و ناقص منطبق بر رشته غیر مقطوع میشود (از طرفی كه از رشته دیگر قسمتی قطع شده است) در این صورت مسلم است كه رشته كه قسمتی از آن قطع شده است بهمان اندازه كه جدا شده است در طرف دیگر کوتاه تر از رشته دیگر است و آن دیگر بهمان اندازه بزرگتر است و نتوان گفت با این فرض هم هر دو مساوی اند زیرا تساوی كامل با ناقص عقلا محال است

و بحكم آنكه زائد بر متناهی باندازه متناهی خود متناهی است در نتیجه لازم میاید كه رشته كامل و ناقص هر دو متناهی باشد

فرض دیگر آنكه بعد از قطع قسمتی از یکی از دورشته سؤال میشود كه آیا رشته مقطوع مساوی بارشته غیر مقطوع است یا نه اگر جواب مثبت باشد تساوی كامل و ناقص لازم آید و اگر جواب منفی باشد سؤال میشود چه اندازه بزرگتر است ناچار جواب داده میشود كه بمقدار مقطوع و در نتیجه بهمان اندازه بزرگتر است كه از رشته دیگر قطع شده است و این امر

خود مستلزم متناهی بودن است

برهان تمنع - برهان تمنع برهانی است که متکلمان جهت اثبات توحید اقامه کرده‌اند باین بیان که هر گاه در جهان وجود دو خدا موجود باشد قهراً هر يك مانع کار دیگری است و هر يك خلاف نظر دیگری می‌خواهد قدرت نمائی کند و خلاف او را اراده کند و در نتیجه هر يك مانع کار و اراده دیگری است و لازم آید که هیچ کاری انجام نشود^۱

برهان جهات - برهان جهات و متحد یکی از براهین ابطال جزء لایتجزی است و خلاصه بیان آن چنین است

هر يك از اجزاء مفروض ناچار در چیزی بوده و دارای وضعی خاص می‌باشد و بالاخره دارای جهات و حدود و اوضاعی خواهد بود که عبارت از فوق و تحت و یمن و یسار و غیره باشد و ناچار هر يك از این جهات غیر از جهت دیگر است و این خود نوعی از تقسیم است^۲

برهان حیثیات - برهان حیثیات یکی از براهین ابطال تسلسل است و بیان

آن بدین ترتیب است

هر يك از سلسله علل و معلول را که مورد نظر قرار دهیم محصور بین دو حاصر است باین معنی که نسبت بما قبل خود معلول و نسبت بما بعد خود علت است و محصور است بین مرتبه قبل و مرتبه بعد و در نتیجه متناهی است پس هر مرتبه و واحدی را که از سلسله مورد لحاظ قرار دهیم همین حال را دارد یعنی محصور بین حاصرین است و چون «حکم الامثال فی ما یجوز و فیما لا یجوز واحد» است حکم يك مرتبه در تمام سلسله جاری است و در نتیجه همه سلسله متناهی است توضیح آن که.

مجموع آن سلسله از مراتبی تشکیل شده است که هر يك محصور بین حاصرین و متناهی‌اند و بنا بر این مجموع سلسله هم که از امور متناهی تشکیل شده است متناهی است و هر مرتبه را که مورد توجه قرار دهیم دارای بدایت و نهایت است و متناهی است پس مجموع هم متناهی

۱ - دستور العلماء ج ۱ ص ۲۴۳

۲ - اسفار ج ۲ - ص ۱۰۳

است^۱

برهان سلمی - برهان سلمی یکی از براهین اثبات تناهی ابعاد است باین بیان. زوایه منفرجه فرض میشود که دو ضلع آن بطور بی نهایت امتداد یابد و هر اندازه که دو ضلع آن امتداد یابد بهمان اندازه هم بفواصل میان دو ضلع افزوده میشود و در نتیجه هر گاه امتداد دو ضلع بی نهایت باشد آخرین فاصله اندواز یکدیگر نیز بی نهایت خواهد بود در صورتیکه محصور بین دو حاصر است که عبارت از دو ضلع باشد و محصور بودن با غیر متناهی بودن آن منافات دارد یعنی محال است که امریکه محصور بین حاصرین میباشد نیز متناهی باشد زیرا معنی غیر متناهی بودن این است که حد و حصری نداشته باشد.

برهان صد یقین - برهان صدیقین یکی از براهین اثبات صانع و ذات واجب و توحید خدای عالم است.

این برهان طریقه و روش انبیاء و اولیاء است که از وجود اثبات وجود کرده اند و ساده ترین طرق بیان آن چنین است،

وجود اصل و تقرر هر چیزی است و حقیقت واحد یعنی بسیط است که میان افراد آن اختلاف ذاتی نیست و اختلاف آنها در مراتب به کمال و نقص و شدت و ضعف و غنی و فقر است و بامور زائد بر وجود است که عبارت از حدود و امور اعتباری و ماهوی است.

و بالجمله وجود امری است واحد متأصل در عین که اختلاف در آن به کمال و نقص و شدت و ضعف است و آخرین مرتبه وجود کامل که فوق آن کمالی نیست مرتبه میباشد که متعلق بغیر نیست و اتم و اکمل از آن متصور نیست و تمام مراتب دیگر محتاج بآن میباشد و در محل خود بیان شده است که مرتبه کمال قبل از نقص و مرتبه فعل مقدم بر قوت و وجود مقدم بر عدم است زیرا هر ناقصی متعلق بغیر و محتاج بتمام است و از این جهت فعل مقدم بر قوت و کمال مقدم بر نقص است. و نیز بیان شد که مرتبه کمال هر شیئی همان شیئی است با چیزی زیاده تر و در حقیقت وجود کامل حاوی تمام مراتب مادون است باضافه امری دیگر که کمال او است و در نتیجه مرتبه کمال محتاج بغیر نیست و واجب است

و مراتب ناقصه محتاج بغیر و ممکن اند و قوام آنها بمرتبه کمال واجب است. توضیح آنکه.

الف- وجود امری است واحد و بسیط و متأصل در خارج و دارای مراتب مختلف نقص و کمال و شدید و ضعیف

ب- مرتبه کامل هر چیزی حاوی مرتبه ناقص است باضافه امری دیگر که کمال آن مرتبه است ج- هر کاملی بی نیاز از ناقص است و هر ناقصی نیازمند بکامل

د- هر معلولی فیض و پر توی از علت خود میباشد و هر علتی واجد جمیع مراتب معلولات خود میباشد.

ه- مرتبه فوق التمام مرتبه ایست که فوق آن مرتبه دیگر نباشد.

و- تمام موجودات در سیر و حرکت خود بطرف کمال مطلق میروند که فوق آن کمالی نیست و در مراتب نزولی هر معلولی پر توی از ما فوق خود میباشد و در مرتبه صعود هر مرتبه واجد مرتبه مادون و فائز بمرتبه مادون است و آخرین مرتبه که فوق تمام است فائز بر تمام موجودات و واجد تمام آنها است زیرا مرتبه فوق تمام بی نیاز از غیر است زیرا در مرتبه فوق تمام اشیاء است «

ز- تمام مراتب مادون باختلاف مراتبیکه میان آنهاست همه محتاج بمرتبه کامل و فوق تمام و کمال اند

و بالمجمله مرتبه فوق کمال و تمام موجود که هبدء و ملجأ و مرجع و مفیض و موجد تمام مراتب وجود است واجب الوجود است و آن مرتبه اصل و حقیقت وجود است^۱

برهان فصل و وصل - برهان فصل و وصل یکی از براهین اثبات وجود هیولا

است و بیان آن مبنی بر مقدماتی است

الف - هیچ امری مقابل خود را قبول نمیکند یعنی هیچ امری با مقابل خود جمع نمیشود و بنا بر این اتصال که مقابل انفصال است قبول انفصال نمی کند زیرا انفصال اگر وجودی باشد ضد اتصال است اگر عدمی باشد مقابل اتصال است از باب تقابل عدم و ملکه و در هر

حال با اتصال جمع نمیشوند

ب- قابل هر چیزی بعد از قبول هم باید مانند حال قبل از قبول موجود باشد. حال آنکه جسم متصل که دارای حالت اتصالی است بعد از انفصال مانند حالت قبل از قبول نیست زیرا قبل از عروض انفصال متصل بوده و اکنون متصل شده است بعد از ذکر این دو مقدمه میگوئیم

که بالحس و الوجدان اگر جسمی را در نیم کنیم نمیتوانیم بگوئیم که جسمی زائل شده و دو جسم دیگر حادث شده است و دو جسم حادث شده بطور کلی مباین و غیر جسم واحد قبلی است و نمیتوان گفت که همان جسم واحد قبلی است زیرا قبل از انفصال يك جسم بوده است و اکنون دو جسم شده است و در عین حال آن دو جسم هم که پدید آمده است از همان يك جسم است نه آنکه جسمی معدوم شده و دو جسم دیگر بوجود آمده است پس در نتیجه آنچه موجب این همانی است یعنی انتساب دو جسم پدید آمده بیک جسم قبلی است امری باید باشد که از جسم واحد قبلی در دو جسم پدید آمده بعد موجود باشد و با اتصال و انفصال هر دو موجود باشد این امر مسلم «صورت جسمیه» نیست زیرا صورت جسمیه بحکم مقدمه دوم قابل انفصال نیست و صورت اتصالیه جسمیه از بین رفته است و دو صورت جسمیه دیگر پدید آمده است و بنا بر این

آن امر باقی را در هر دو حال هیولا مینامیم

برهان مسامته - این برهان یکی از براین اثبات تناهی ابعاد است باین بیان که از مرکز کره يك خط متناهی خارج میشود و موازی با آن خط دیگری غیر متناهی از خارج کره رسم میشود و کره حرکت میکند بطوریکه خط خارج از مرکز کره مسامت با خط غیر متناهی خارج از خارج کره قرار گیرد و ناچار باید در خط غیر متناهی نقطه باشد که اولین نقطه مسامته باشد و وجود چنین نقطه با فرض غیر متناهی بودن خط خارج از خارج مرکز کره محال است زیرا هر نقطه که در خط غیر متناهی فرض شود که اولین نقطه مسامته است ما فوق آن نقطه دیگری هست که ممکن است آن اولین نقطه مسامته

باشد و خط خارج از خارج کره در آن نقطه مسامت شده باشد قبل از مسامت شدن آن با نقطه زیرین و با فرض غیرمتناهی بودن هر نقطه را که فرض کنیم فوق آن نقطه است که ممکن است آن اولین نقطه مسامته باشد و فوق آن نیز نقطه است که ممکن است آن اولین نقطه مسامته باشد و فوق آن نیز و در نتیجه نمیتوان اولین نقطه مسامته را تعیین کرد و لازم میآید که مسامته حاصل نشود بعداً در کلمه مسامته توضیح مختصری داده خواهد شد

برهان بر ملتقی - این برهان یکی از براهین ابطال جزء لایتجزی است و بیان آن چنین است

هرگاه سه جزء از آن اجز را فرض کنیم به نحوی پهلوی هم قرار گیرند که دو تای از آنها پهلوی به پهلوی هم باشند و یکی یعنی جزء سوم بر ملتقای آندو قرار گیرد و شق و فرض پیش میآید.

الف- آنکه جرسوم که بر ملتقی است مماس با دو جزء دیگر یعنی دو جزء پهلوی به پهلوی باشد

ب- آنکه جزء بر ملتقی مماس با دو جزء دیگر نشود

شق دوم خلاف فرض است زیرا فرض این است که جزء سوم بر ملتقی باشد و لازمه بر ملتقی بودن مماس بودن با دو جزء دیگر است و از شق دوم تجزیه لازم میآید

برهان وسط و طرف - این برهان را آگاه برای ابطال جزء اقامه کرده اند و آگاه بمنظور اثبات تناهی سلسله علل و معلول بکار برده اند البته در هر يك از دو مورد بیان و طریقه آن با مورد دیگر فرق میکند.

طریقه بیان آن بمنظور ابطال وجود جزء لایتجزی چنین است که سه جزء از اجزاء لایتجزای مفروض را پهلوی هم میگذاریم و شق و فرض پیش میآید

الف- جزء وسط حاجب از تماس و بر خورد با دو جزء دو طرف باشد

ب- جزء وسط حاجب و مانع از تماس و بر خورد دو طرف نباشد فرض دوم مستلزم تداخل است و معنای تداخل این است که چند جزء یا جسم در يك جزء داخل شوند بطوریکه بحجم جزء یا جسم اول یعنی متداخل فیه هیچ افزوده نگردد و این امر محال است زیرا با این فرض تمام اجسام در يك جزء قرار گیرند و شق اول که فرض حاجب و مانع بودن جزء وسط

از تماس است موجب تقسیم و بلکه خود تقسیم است زیرا لازمه‌اش این است که جزء وسط یکطرفش مماس با یکی از دو جزء در دو طرف باشد و طرف دیگرش با جزء دیگر و این امر خود تقسیم است.

اما طریقه بیان آن برای ابطال تسلسل چنین است که گویند :

هرگاه سلسله علل و معلول غیر متناهی باشند لازم می‌آید اواسطی باشد بدون اطراف زیرا هر يك از آحاد و مراتب سلسله وسط است میان سابق و لاحق از آن جهت که معلول سابق علت لاحق است بطور بی نهایت مفروض و هر يك از آنها که بدین سان اند یعنی از جهتی دیگر معلول باشند در نتیجه لازم می‌آید که همه وسط باشند در صورتیکه هر وسطی را طرفی است و وسط بدون طرف محال است پس ناچار باید طرفی باشد که خود از جهتی دیگر وسط نباشد یعنی علتی باشد که خود معلول از چیزی نباشد و طرف همه این اواسط باشد زیرا وسط مضاف طرف است و متضایفان باید متکافئان باشند و محال است وسطی بدون طرف و طرفی بدون وسط موجود باشد.^۱

بسیط - کلمه بسیط دارای معانی مختلف بوده و بر امور مختلف اطلاق میشود از این قرار :

- الف - آنچه جزئی نداشته باشد مانند ذات حق تعالی که بسیط حقیقی است.
- ب - آنچه از اجسام مختلف الطبایع ترکیب نیافته باشد مانند افلاك و هر يك از عناصر در حال خلوص و عدم اختلاط با عنصری دیگر.
- ج - آنچه اجزائش به نسبت بغیرش کمتر باشد که بسیط اضافی هم میگویند.
- د - آنچه مرکب از وجود و ماهیت نباشد یعنی وجود محض باشد و مشمول عنوان هر ممکنی مرکب از دو جزء یکی وجود و دیگری ماهیت نباشد و منحصر بذات حق تعالی است

ه - آنچه جسم و جسمانی نباشد مانند عقول و نفوس

در هر حال کلمه بسیط از نظر مفهوم عام خود مقابل مرکب است و در موارد

مختلف معانی مختلف دارد مثلاً هر گاه گفته شود «العناصر البسيطة» مراد عناصر اربعه در حال محوضت و عدم آمیختگی بایکدیگر است و هر گاه گفته میشود «اجزاء اولیه عالم بسائط اند» مراد عناصر است بطور مطلق اعم از فلکی و غیره و هر گاه گفته شود «الحرکة البسيطة» مراد حرکت مستدیره است و هر گاه گفته شود «الجواهر البسيطة» مراد جزء لایتجزی و اتم های ذیمقراطیس است و هر گاه گفته شود «الاجسام البسيطة» مراد اجسامی است که مرکب از اجسام مختلف الطبایع نباشد و هر گاه گفته شود «الاجرام البسيطة» مراد افلاک و سماویات است و هر گاه گفته شود «الاعضاء البسيطة» مراد قلب و دماغ و کبد میباشد و هر گاه گفته شود «البسائط الاسطسقية» مراد عناصر اربعه است در حال محوضت و خلوص و هر گاه گفته شود «الادراك البسيط» مراد علم فطری موجودات است بمبداء خود از آن جهت که عالم بعلم خود نیستند و هر گاه گفته شود «الصور المجردة البسيطة» مراد صور حاصله از اشیاء نزد عقل است و از «البسائط» بطور مطلق مفارقات است بطوریکه بسیط هستند یعنی دارای اجزاء ترکیب کننده نیستند اعم از اجزاء حدی و مقداری عقلی و خارجی قابل تعریف نمی باشند زیرا در محل خود گفته شده است که تعریف یا بوسیله اجزاء ذاتی است مانند جنس و فصل و یا بذاتیات و عرضیات است مانند جنس و عرض خاصه یا عامه و اموری که دارای اجزائی نیستند قهرأ قابل تعریف و تحدید هم نمی باشند مگر به تعریف لفظی و یا تعریف باوصاف و عوارض^۱

بسيط الحقيقة - مراد موجودی است که به هیچ نحوی از انحاء مرکب نباشد یعنی نه مرکب از اجزاء خارجی مانند ماده و صورت و نه اجزاء عقلی مانند جنس و فصل و نه اجزاء داخلی و نه خارجی (یعنی خارج از ذات در مقابل داخلی) و نه اعتباری و نه اتحادی

۱- شفا ج ۲- ص ۱۷- شفا ج ۱- ص ۱۶۲- ۴۲۲- ۱۴۶- ۱۶۹- اسفار ج ۲- ص ۱۵۲- اسفار ج ۱-

۲۶۱ شرح حکمة الاشراق ص ۳۲۵ دستور العلماء ج ۱- ص ۲۵۰

و قد يطلق البساطة في الاجسام على معنيين اخرين احمد هما ان لا يتراکب من اجسام مختلفة الطبایع بحسب الحس فيشمل الافلاک والعناصر والاخلاط الاربعه والاعضاء البسيطة الحيوانية والمرکبات المعدنية والاخر کل ان تکون کل جزء مقداری منه مساویاً له في الرسم والحد - شرح هدایه ملاصدر^۲

ونه انضمامی چنین موجودی در جهان وجود یکی است و آن ذات حق است .

بسیط الحقیقه کل الاشیاء - صدرا بطور مفصل در بیان این قاعده بحث کرده است که خلاصه کلام او مفید این معنی است که بسیط الحقیقه یعنی موجودیکه نه مرکب از اجزاء حدی عقلی باشد و نه از اجزاء مقداری خارجی و نه مرکب از ماده و صورت و نه از وجود و ماهیت و نه مرکب به ترکیب حقیقی و نه اعتباری و بهیچ وجه من الوجوه ترکیبی در آن راه نداشته باشد ولو بنحو اعتبار و انتزاع و از چنین موجودی نتوان چیزی را سلب کرد مگر نقائص و اعدام زیرا سلب چیزی از چیزی دیگر مستلزم تصور مسلوب است و موجب اثبات چیزی دیگر و بنابر این هر شیئی که موضوع حکم سلبی قرار گیرد مرکب از دو امر خواهد بود یکی آنکه «خودش خودش است» و دیگر آنکه شیء مسلوب نیست و این امر خلاف بساطت است و موقعیکه نتوان از موجودیکه بسیط الحقیقه است چیزی را سلب کرد پس «کل الاشیاء» است

توضیح آنکه هر گاه هویت بسیطه الهیه «کل الاشیاء» نباشد ناچار ذات متصل از وجود و عدم بوده و در نتیجه لازم آید که مرکب باشد ولو بحسب اعتبار عقل و ترکیب تحلیلی و این امر خلاف فرض «بسیط الحقیقه» بودن است بیان ملازمه آنکه هر چیزی یعنی موجود ممکن در مقام ذات خود مسلوب است از آن تمام اشیاء و بنابر این مصداق حمل سلبی عدولی هر چیزی واقع میشود چنانکه مثلا میتوان گفت انسان «لا فرس ولا شجر ولا حجر» و غیره است و باین ترتیب انسان موضوع حمل سلبی عدولی تمام اشیاء واقع شده است و موقعیکه گفته شود انسان لافرس است و موضوع حمل سلبی عدولی لافرس واقع شود حیثیت فرس نبودن یا عین حیثیت انسان بودن است یا غیر آن در صورت اول لازم آید که هر گاه انسان را تعقل کنیم معنای فرس نبودن آنرا نیز تعقل کنیم و حال آنکه بالوجدان چنین نیست و اینطور نیست که هر کس انسان را تعقل کند فرس نبودن آنرا هم تعقل کند چه رسد که عینیت آنرا بالافرسیه تعقل کند و این خود مؤید این معنی است که حیثیت انسان بودن غیر حیثیت لافرس بودن است و مغایر با آن است .

پس شق دوم که عبارت از غیریت حیثیت لافرسیت با انسانیت است درست است و

اگر ایراد شود که میان سلب مطلق و وجود تناسبی نیست که فرض حیثیت و ترکیب شود و این سؤال پیش آید که حیثیت لافرسیت آیا عین حیثیت انسان بودن است یا غیر آن زیرا اگر دقت شود اینگونه سلب مطلق نیست تا آنکه گفته شود میان وجودشیء و سلب آن تناسبی نیست نه تناسب وجودی و نه عدمی بلکه اینگونه سلبها سلب نحوی از وجود است که در مثال فوق سلب وجود فرسیت از انسان باشد و بنا بر این هر موضوعی که محمول آن امر سلبی عدولی باشد مرکب خواهد بود زیرا در اینگونه حملها صورت مصداق و موضوع و صورت محمول سلبی را بایستی در ذهن خود حاضر کنی و یکی را از دیگری سلب نمائی مثلاً در مورد مثال فوق

اولاً باید صورتی از انسان و ثانیاً صورتی از فرس در ذهن خود حاضر کنی و بعد از آن حکم کنی که آن فرس آن انسان نیست و در این صورت يك حمل ایجابی که حمل موضوع بر مصداق خارجی است محقق شده و دیگری حمل سلبی که حمل فرسیت از انسان است و آنچه سبب صدق وصف موضوع بر مصداق است غیر از چیزی است که سبب صدق سلب حالتی از همان موضوع است

مثلاً هر گاه گفته شود که زید غیر کاتب است محققاً صورتی از زید در ذهن حاصل میشود و هم چنین صورتی از کتابت نیز در ذهن حاصل میشود و در نتیجه چنین قضیه مرکب خواهد بود از صورت زید و امری که سبب سلب کتابت از زید میشود که عبارت از قوه و استعداد باشد و منشأ این ترکیب نقص وجود است و اگر نقص وجودی نمی بود سلب کتابت در مورد مثال درست نبود زیرا هر ناقصی حیثیت نقائص آن غیر حیثیت وجود و فعلیت آن میباشد و در بسیط الحقیقه که جنبه نقص و قوه و استعدادی نیست سلب هیچ شیء هم راه ندارد و بنا بر این هر بسیط الحقیقه همه اشیاء است و هیچ امری و وجودی و کمالی از او سلب نمیشود مگر اعدام و قصورات و نقائص و ملکات و بالجمله موضوع قضیه انسان لافرس است مرکب از دو چیز است یکی آنچه سبب حمل انسانیت بر افراد و مصداق است که انسانیت فعلی است و دیگری آنچه سبب سلب فرسیت است از آن که همان استعداد و قوه فرسیت باشد پس هر چیزی که موضوع سلبی قرار گیرد و بتوان چیز را از آن سلب کرد مرکب از دو

خواهد بود.

وبهمین معنی است که گفته‌اند: «البسائط ليس فيها استعداد» زیرا بسائط مجردة فعلیت محض‌اند و اگر فرض شود که دارای قوه و استعداد باشند بحکم آنکه حامل استعداد ماده است که بحرکت تدریجی کون و فساد یا بند لازم می‌آید که عقول مجردة مادی بوده و در معرض حلول و عروض صور متعاقبه باشند و این معنی با فرض بسیط و مجرد بودن منافات دارد.^۱

بعضی این قاعده را بطور مختصر تری بیان کرده و گویند بسیط الحقيقة یعنی «موجودی که محدود به حدی نباشد و هر امریکه محدود بحدی نباشد» «کل الاشياء است» البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا - زیرا اعتبار فاعلیت غیر اعتبار قابلیت است چه آنکه هر شیئی باعتبار فاعلیت مفید است و باعتبار قابلیت مستفید است و در نتیجه شیء باعتبار واحد نتواند که هم مفید باشد و هم مستفید^۱

^۲ در این مورد و دو اصطلاح دیگر یعنی اصطلاح «بسيط الحقيقة لا يكون علة لشيئين» و اصطلاح «البسيط لا يصدر عنه الا البسيط» در بیان قاعده «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» توضیح داده میشود

بصر - قوه است مترتب در ملتقای دو عصب مجوف که محل ابصار یعنی بوسیله آن ابصار حاصل میشود.^۳

۱ - اسفار ج ۳ ص ۲۳ - ۱۵۲ الواحد المحض هو علة الاشياء كلها وليس كشيء من الاشياء بل هو بدو الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وليس هو في شيء من الاشياء وذاك لان الاشياء كلها انما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها - الممير العاشر از کتاب اثولوجیا کتاب خطی در جای دیگر گوید ان فی العقل الاول جميع الاشياء

۲ - البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معالان اعتبار كونه فاعلا غير اعتبار كونه قابلا ضرورة انه باعتبار الاول مفيد و باعتبار الثاني مستفید - شرح حکمة العین ص ۱۱۵

۳ - والبصر قوة مترتبة في العصب المجوفة مدر كه لما تقابل العين بتوسط جرم شفاف لا بخروج شعاع تلاقى المبصرات - شرح حکمة الاشراق ص ۴۵۴ دستور العلماء ج ۱ - ص ۲۵۰

بعث - کلمه بعث وحشر و معاد بیک معنی آمده است و حشر عبارت از حشر اموات بعد از مرگ می باشد و اختلافات و انظار یکی که در مورد معاد هست در محل خود بطور خلاصه شرح داده میشود اکنون بطور اجمال گوئیم ما حاصل اقوال در مورد حشر اموات بعد از مرگ از این قرار است

الف - قول باینکه معاد و حشر جسمانی است .

ب - قول باینکه معاد روحانی است که نزار اکثر فلاسفه است که میگویند معاد متوقف بر قیامت بمعنای خاص نزد متشرعه نیست بلکه نفوس ناطقه بعد از تلاش ابدان بعالم مجردات باز گشت میکنند .

ج - قول به تناسخ

د - عده از تناسخیه و صاحبان ملل قائل بانتقال نفوس به عالم مجردات میباشند^۱

بعد - مطلق امتدادات ثلثه یعنی طول و عرض و عمق را بعده میگویند قاضی نبی ابن عبد الرسول احمد نگری در دستور العلماء گوید بعد نزد متکلمان و عده ای از فلاسفه که قائل به نفی مقدارند عبارت از امتداد موهوم است و نزد اکثر فلاسفه که قائل بوجود مقدارند بعد عبارت از امتداد موجود است مجدداً میگوید بعد نزد حکمائیکه قائل بوجود خلاء میباشند بر دو نوع است یکی امتداد قائم به جسم تعلیمی و دیگری امتداد مجرد از ماده که قائم به نفس است بنحویکه اگر جسمی شاغل آن نباشد خلاء خواهد بود^۲

اما حکمائیکه وجود خلاء را محال میدانند بعد مجرد را منکرند و گویند بعد عبارت از امتداد قائم به جسم است اما تعریف بعد موهوم که عقیده متکلمان است عبارت از امتداد موهوم مفروض در جسم است

بعد مفطور چنانکه در کلمه هکان توضیح داده می شود کسانی که قائل بوجود خلاء میباشند گویند مکان عبارت از فواصل بین اجسام است و آنر بعد مفطور

۱ - دستور العلماء ۲۵۲ - ۲۵۱

۲ - دستور العلماء ۲۵۲

مینامد^۱

بعدیت - کلمه بعدیت مقابل قبلیت و معادل باتأخر است .

بعدیت انفکاک - میر داماد تأخر از متن واقع و حاق اعیان را تعبیر به بعدیت انفکاک کرده است .

بعدیت مکمله - مراد بعدیت و تأخر بالزمان است در مقابل تأخر و بعدیت بالذات بقاء اکوان - محققان فلاسفه و متکلمان میگویند موجودات ممکنه همانطور که در حدوث احتیاج بعلت دارند در بقاء نیز محتاج بعلت اند .

بعضی دیگر از متکلمان میگویند موجودات ممکنه فقط در حدوث احتیاج بعلت دارند و در بقاء نیازی بعلت ندارند و اینان را پیروان «بقاء اکوان» نامند از آن جهت که میگویند موجودات بعد از حادث شدن بدون تأثیر علت مبقیه خود باقی هستند و احتیاجی بعلت مبقیه ندارند .

بیضاء - عرفا از عقل اول تعبیر به بیضاء کرده اند و میگویند اولین صادر و منفصل از سواد غیب عقل اول است و دیگر آنکه عقل اول اولین موجود است و «وجود بیاض است» در مقابل عدم که سواد است^۲

۱- دستور العلماء ج ۱ ص ۲۵۴ شرح حکمة الاشراق ص ۲۴۳ و علی المذهبین (فی الخلاء) هل وراء العالم خلاء لا یتناهی حتی یلزم وراء العالم بعد غیر متناه ام لا خلاء موجود الا القدر الذی فیہ العالم و لیس وراءه لا خلاء و لا هیاء و علی التقدير الاخیر هل يجوز خلو الشیء من هذا القدر عن الجسم حتی یوجد فی العالم جسمان لا یتماسان و لا یوجد فیما بینهما جسم یماسهما و هذا النوع من الخلاء هو المسمى بالبعد المفطور و القائلون به اصحاب الخلاء او لا يجوز حتی لا یکون فی العالم جسمان لا یتماسان و لا یکون ما بینهما ما یماسهما - شرح حکمة الاشراق ص ۲۴۳ و اذا علمت ان الجسم لیس فیہ ما یزید علی المقدار فلا یمکن ان یکون ما بین الاجسام خالیاً ای بعداً مفطوراً سواء اعتقد انه عدم او امتداد - شرح حکمة الاشراق ص ۲۴۴

۲- تعریفات سید شریف ص ۳۳

ت

تأثر - کیفیت خاصی که موجودات طبیعی از یکدیگر حاصل میکنند و بعبارت دیگر انفعالات خاص که هر يك از موجودات در اثر فعل یکدیگر حاصل میکنند تأثر میگویند و بنا بر این تأثر عبارت از کیفیت حاصله از فعل و انفعال موجودات در یکدیگر میباشد و شرط است که میان مؤثر و متأثر مغایرت باشد ولو بحسب اعتبار زیرا هیچ چیزی از آن جهت که مؤثر است نمیتواند متأثر باشد و بعبارت واضحتر يك شیء ممکن است هم متأثر باشد هم مؤثر و لکن از آن جهت که مؤثر است بعینه متأثر نیست بلکه جهت مؤثریت آن غیر از جهت متأثریت آن میباشد و شرط دیگر قابلیت محل است برای قبول اثر یعنی مستعد با استعداد انفعالی باشد بنا بر این مجردات مانند عقول و نفوس مؤثرانده متأثر زیر حالت انتظار و استعدادی ندارند

تأخر - در مقابل تقدم است اقسام آن در کلمه تقدم شرح داده میشود

تأخر انفکاکي - مراد از تأخر انفکاکي نوع تأخري است که متقدم و متأخر با هم دیگر در موضوع معین جمع نشوند برخلاف تأخر بالطبع که متأخر و متقدم با هم جمع میشوند باین نوع تأخر تأخر مطلق و تخلف سر بوجه بوقیت غیر متکم هم اطلاق شده است تأخر عالم وجود را از ذات حق بتأخر انفکاکي میدانند

تأله - تأله مذهب کسانی را میگویند که در نظام آفرینش معتقد بذات واحد مدبر بر نظام جهان که تمام موجودات رشحات فیض اویند میباشد.

مثاله نیز بکسی اطلاق میشود که پیرو مذهب وحدت وجود میباشد و وجود و موجود را یکی میداند و میگوید «لا موثر فی الوجود الا الله و لیس فی الوجود الا هو» این کلمه در اصل بکسی اطلاق شده است که قائل بخدائی بوده است «باخدایان را مثاله میگفتند» لکن بعد با قیدی که باول آن اضافه شده است یعنی کلمه «ذوق» استعمال شده و گفته اند ذوق التاله یعنی کسیکه مشرب او مشرب الهی است و در تمام جهان فقط خدا میبیند و غیر از خدا کسی و چیز را موجود نمیداند و از این جهت میگوید خدا یکی است و آن وجود منسبط است و تعینات و ماهیات امور اعتباری هستند

تباین - میان دو مفهوم کلی اگر هیچ وجه تصادفی نباشد باین معنی که مصادیق هر يك غیر از مصادیق دیگری باشند و در هیچ مورد با یکدیگر جمع نگردند نسبت میان آندو را نسبت تباین و آندو را متباینان میگویند از آن جهت که بطور کلی میان آندو مبیانت وجدائی است و در هیچ موردی توافق و توارد ندارند

تجاویف - موجودات ممکنه در هر مرتبه که باشند و لو در مرتبه کمال وجودی خود باز هم مرکب از وجود و ماهیت و متحصل و لا متحصل اند و جنبه نقص و فقر و احتیاج آنها بحال خود باقی است و احتیاج به مکمل و متمم دارند و مخلوط با عدم و ظلمت اند و فقط يك ذات است که در مرتبه فوق تمام و کمال است و مخلوط با ظلمت و عدم نبوده و مرکب از متحصل و لا متحصل نیست و وجود محض است و صمد است و بقیه ممکنات اجوف اند یعنی وجود محض نیستند و مرکب از امری متحصل و لا متحصل اند و مشوب با ظلمت و اعدام اند^۱

تجربه - کلمه تجربه از نظر معنای اصطلاحی آن بررسی و تحقیق در حال جزئیات بمنظور بدست آمدن حکم کلی است و از این جهت مرادف با استقراء است و در حال تجربه یعنی بررسی کردن در حال جزئیات و تفحص و تحقیق در موارد مختلف و در امکانها و از منته مستعد بمنظور تحقق حکم و قانون کلی.

اهل تجربه یعنی کسانی که منشأ حصول معارف بشری را تجربه حسی میدانند در مقابل اهل عقل که فکر و عقل را مدخل در حصول علم و معرفت بخارج میدانند

اپیکوریان مقیاس حقیقت را حواس و ادراک حسی میدانستند و منکر وجود عقل و روح مستقل بودند و از این جهت حواس را منشأ تمام معارف بشری میدانستند و نفس را هم ذراتی مادی میدانستند.

سوفسطائیان نیز اساس معرفت و منشأ آنرا حواس و ادراکات حسی میدانستند: سقراط اساس و منشأ معرفت را عقل میدانست.

این دو نظر که در میان فلاسفه قدیم مورد توجه خاص بوده است و منشأ بسیاری از مباحث علمی و فلسفی و روانشناسی گردیده است و دو مذهب فلسفی خاص در این مورد پدید آمده است الف- مذهب اصالت تجربه که حس را تنها راه وصول بحقایق و علم میداند.

ب- مذهب اصالت عقل که عقل را تنها راه وصول بحقایق و حصول علم میداند

و معارف صحیح را همان معارف و معلومات عقلی میداند

هر يك از این دو مذهب که از قدیم الایام پیروانی داشته و تحولات و تطوراتی بخود گرفته است که بتفصیل در محل خود بیان شده است

تجريد - کلمه تجريد از نظر معنای اصطلاحی آن نزد صوفیان بمعنای عاری شدن بنده است از قیودات مادی و حجب ظلمانی و انصراف از ماسوی الله و توجه بذات احدیت و معنای آن نزد اهل نظر عبارت از تحلیل و جدا کردن امور و اجزاء و ضمائ و اوصاف موجودات از یکدیگر است بطوریکه هر يك جدا گانه مورد لحاظ قرار گیرد و بمعنای انتزاع صور موجودات و ملحوظ کردن آنها بنحویکه مجرد از ماده باشد آمده است

و در هر حال معنای اصطلاحی آن بامعنای لغوی که خالص و محض کرن است مناسب است و در کلمات فلاسفه اغلب بمعنای انتزاع صور مجرده آمده است^۱

تجلی - انکشاف حقایق انوار غیب را برای قلوب صافیه تجلی مینامند و آن بردو قسم است یکی تجلی ذاتی که مبدء انکشاف حقایق غیبی ذات حق تعالی باشد از وراء حجاب و دیگر تجلی صفاتی که مبدء و منشأ آن صفات و اسماء و حجت نوری است^۲

۱- اسفار ج ۱ - ص ۳۱۴ - دستورالعلماء ج ۱ - ص ۳۷۵

۲- تعریفات سید شریف ص ۳۵

بعضی دیگر گفته‌اند که تجلی بمعنای مطابق انکشاف حقایق است برای قلوب مستعد
تجلی ذاتی مبدأش ذات حق و تجلی صفاتی مبدأش صفات حق است^۱
صدرا میگوید تجلی عبارت از فیض بسیط ذات حق است

تجوهر - کلمه تجوهر بمعنای جوهریت و حقیقت جوهری اشیاء است چنانکه
میگویند تجوهر اشیاء واراده میکنند ذایات و حقایق جوهری اشیاء را و در حقیقت آنچه
جوهریت جوهر بآن بستگی دارد: در کلمه تجوهر توضیح داده میشود

تحلیل عقلی - تجزیه عقلی را تحلیل عقلی نامیده‌اند اجزاء عقلی یعنی همان
اجزاء تحلیلی که بتعمل و تجزیه عقلی حاصل میشود

تحلیه - یکی از مراتب عقلی عملی است و در زیر عنوان کله عقل عملی توضیح
داده خواهد شد

تخلخل - تخلخل اصطلاحاً بمعنای ازدیاد حجم جسم است بدون آنکه جسمی
دیگر بآن ضمیمه شود و عبارت دیگر تخلخل عبارت از ازدیاد حجم و تکاثف که مقابل
آن است بمعنای نقصان در حجم است بدون آنکه در قسم اول یعنی تخلخل بجوهر آن
چیزی افزوده و در قسم دوم یعنی تکاثف چیزی از جوهر آن کاسته شود
بعضی میگویند تخلخل عبارت از انبساط ماده است در کم

بعضی دیگر مانند شیخ اشراق میگویند چون وجود خلاء محال است بنا بر این تخلخل
حقیقی هم محال است و آنچه را تخلخل و تکاثف پندارند عبارت از دخول جسمی (در تخلخل) و
خروج جسمی دیگر (در تکاثف) میباشد^۲

قطب الدین گوید تخلخل با تباعد اجسام باشد بعضی از بعضی یا انك متخلخل شود میان
اجزاء اجسامی ارق از آن که مناسب آن اجزاء میباشد کل المناسبة یا زیادت مقدار جسم
بود نه بانضیاف ماده دیگر باو بل به جهت آنکه ماده را مقداری نیست در حد ذات خود
و گاه تخلخل اطلاق میشود بر انتفاش و آن عبارت از تباعد اجزاء و دخول اجزاء مابین در

^۱ - دستور العلماء ج ۱ - ص ۲۷۳

۱ - دستور العلماء ج ۱ ص ۲۷۹ - درة التاج بخش ۴ ص ۲۲

میان فواصل اجزاء آن میباشد

تخلیه - نزد عرفا بمعنای اعراض و رو گردانیدن از آنچه انسان را از خدا باز میدارد و عبارت دیگر منزّه و پاک کردن نفس است از کلیه رذائل و قیود مادی و آنچه انسان را از روحانیات و توجه به عالم قدس باز میدارد^۱

تخیل - حرکت نفس را در محسوسات تخیل و در معقولات تفکر میگویند قطب الدین گوید تخیل تجرید صورت منتزع از ماده بود تجریدی بیشتر چه خیال او را از ماده فرا میگیرد و وجهی که محتاج نمیشود بوجود ماده بلکه چون ماده باطل میشود یا غایب شود صورت ثابت باشد در و لکن غیر مجرد از لوح مادی و از این است که صور در خیال بر حسب صور محسوسه است از تصدیق و تکلیفی و وضعی و هیچ فرق نیست میان ایشان الا عدم احتیاج بحضور ماده لا غیر^۲

تداخل - کلمه تداخل بمعنای در یکدیگر در آمدن است و در عرف حکماء عبارت از نفوذ و دخول اشیاء و اجزاء در یکدیگر میباشد بنحویکه در وضع و حجم متحد گردند و عبارت دیگر داخل شدن چیزی در چیزی دیگر بدون آنکه بمداخله از لحاظ حجم و مقدار چیزی افزوده شود و بدیهی است که تداخل باین معنی در جوهر محال است. زیرا لازمه امکان و وقوع این نوع تداخل این است که تمام جهان جسمانی در یکجزء جای گیرد و بحجم و مقدار آن افزوده نشود و چنین امری محال است:^۳

تدبیر منزل - تدبیر منزل یکی از اقسام حکمت علمی است رجوع شود بکلمه حکمت علمی

ترتیب - ترتیب بمعنای پی در پی و دنبال هم میباشد.

هر سلسله که مراتب لاحق آن از لحاظ وجودی و ماهوی مترتب بر مراتب سابق باشد ترتیب مینامند چنانکه در عقول طولیه عقل لاحق مترتب بر عقل سابق است و در سلسله علل

۱ - دستور العلماء ج ۱ - ص ۲۸۱

۲ - درة التاج بخش سوم ص ۸۶ دستور العلماء ج ۱ - ص ۲۲۲

۳ - دستور العلماء ج ۱ - ص ۲۷۹ - ۲۸۲ - اسفار ج ۲ - ص ۱۰۴

و معلول هر معلولی در ترتب بر عات خود می باشد.

ترجیح - ترجیح یعنی برتری امری بر امری دیگر و عبارت دیگر برگزیدن امری را بر امری دیگر

ترجیح هر گاه بواسطه مرجح و مزیتی باشد ترجیح مع المرجح مینامند و اگر هیچ يك از دو طرف بر دیگری مزیتی نداشته باشد ترجیح بلا مرجح مینامند و در صورتیکه طرف برگزیده شده نه تنها مرجح و مزیتی نداشته باشد و مساوی با طرف دیگر هم نباشد بلکه مرجوح هم باشد یعنی آن طرف دیگر که برگزیده نشده است راجح باشد ترجیح مرجوح مینامند:

اهل نظر میگویند. ترجیح بلا مرجح قبیح و زشت است یعنی عقل آنرا تنقیح میکند و بلکه در تکوینیات محال است و در هر حال عقلاً ناپسند است که دو امری که از هر جهت بایکدیگر مساوی باشند یکی از آنها بر دیگری ترجیح داده شود و بطریق اولی ترجیح مرجوح قبیح است: بر این اصل مسائل و فروعی چند استوار است از جمله وجود عالم آفرینش است که میگویند مسلم غرض و غایتی ایجاب کرده است که جهان را خدای متعال از کتم عدم بوجود آورده است و آن غرض و فائده چون نمیتواند عائد ذات خدا شود پس منظور از خلقت افاده وجود و افاضه خیر است «لا لغرض»

و نیز بر اصل فوق مترتب کرده اند این مسئله را که تمام موجودات در حرکت خود بطرف غایت و هدف خاصی پیش میروند و هیچ حرکت و فعلی در جهان وجود بدون هدف و غرض نیست و غایت حرکات موجودات نیل بخیر مطلق و کمال حقیقی و تشبه بذات خدا است. حرکات افلاك و اجرام سماوی نیز بدنبال هدف و غایتی است،

حرکات ارادی موجودات ذی اراده نیز پیرو اصل و غایت و هدف معین و خاصی میباشد و هیچ موجودی بدون سبب و جهت جنبه فعل را بر ترك و وجود را بر عدم ترجیح نمیتواند بدهد و بالاخره هر موجودی در حد وجودی خود تابع علت خاص و غایت مخصوصی است و همه موجودات جهان هم تابع هدف و غایت و منظور خاصی در سیلان و جریان اند^۱

تركيب - كلمه تركيب در لغت بمعنای پیوستن آمده است در مقابل تحليل كه بمعنای گسستن و تجزیه كردن است و از نظر اهل معقول هر موجودی كه از اجزاء ماهوی از چند جزء تشكيل شده باشد اعم از اجزاء عقلی یا خارجی مرکب مینامند و عبارت دیگر تركيب عبارت از پیوستن چند امر است بیکدیگر و آن بر چند قسم و نوع است از این قرار

تركيب اتحادی - تركيب اتحادی نوع تركیبی است كه اجزاء تركيب كننده آن هر يك بطور جداگانه وجود مستقلی نداشته باشد و عبارت دیگر تركيب اتحادی میان دو یا چند امر است كه در تقرر وجودی متحد باشند مانند نوع كه مركب از جنس و فصل است بنحو تركيب اتحادی و تركيب جسم از ماده و صورت و بنا بر این تركيب اتحادی اعم است از تركيب عقلی و تركيب خارجی زیرا هم شامل مركب خارجی میشود مانند جسم كه مركب از ماده و صورت است و هم شامل مركب به تركيب عقلی مانند نوع كه مركب از جنس و فصل است به تركيب عقلی:

بعضی از فلاسفه میگویند تركيب اتحادی مخصوص بمركبات عقلی است و تركيب جسم را از ماده و صورت از آن جهت مركب به تركيب اتحادی میدانند كه در عقل منحل بدو جزء میشود نه در خارج و تركيب اشیاء از وجه و ماهیت نیز از همین نوع است و مركب به تركيب اتحادی است

كسانیکه میگویند تركيب جسم از ماده و صورت تركيب اتحادی نیست میگویند كه ماده امر بالقوه است و صورت جهت بالفعل و بنا بر این ماده و صورت دو امر متقابل بیکدیگر اند و دو امر متقابل چگونه با هم متحد میشوند^۱

تركيب انضمامی - تركيب انضمامی در مقابل تركيب اتحادی است و مركب به تركيب انضمامی نوع مركبی را میگویند كه هر يك از اجزاء آن از لحاظ وجودی مستقل باشد و نحوه اتحاد آنها اتحاد بالضمیمه باشد مانند تركيب خانه از خشت و آجر و غیره كه مركب بنوع تركيب انضمامی صناعی است و سنگی كه شخص پهلوی خود قرار دهد كه مركب بنوع تركيب انضمامی اعتباری است و تركيب انسان و حیوان از اعضاء مختلف كه مركب

بنوع ترکیب انضمامی طبیعی است.

قطب الدین میگوید و ترکیب ماهیت یا اعتباری میباشد چون حیوان اینس یا حقیقی و خالی نباشد که بعضی اجزاء آن یا اعم باشد از آن دیگر و آنرا ماهیت متداخله میگویند و یا نباشد آنرا ماهیت متباینه مینامند.^۱

ترکیب حدی - ترکیب حدی عبارت از ترکیب تحلیلی عقلی است چنانکه میگویند ترکیب در حد موجب ترکیب در محدود نیست زیرا ممکن است محدود امری بسیط باشد و به تحلیل عقلی منحل با جزائی گردد.

ترکیب خلطی - هر چیزی که مرکب شده باشد از اعضاء متشابهه الاجزاء مرکب به ترکیب خلطی مینامند.

ترکیب عضوی - هر شیء که مرکب شده باشد از اعضاء آلیه مانند انسان و حیوان مرکب به ترکیب عضوی میباشد از آن جهت که دارای اعضاء آلیه هستند و صورت ظاهری انسان و حیوان مجموعه ایست از اعضاء آلیه مخصوص.

ترکیب عنصری - هر امریکه مرکب از عناصری باشد که موجب حصول مزاج خاصی است مرکب به ترکیب عنصری مینامند.^۲

ترکیب عینی - ترکیب عینی در مقابل ترکیب عقلی است مانند جسم که مرکب از اجزاء و عناصر و ماده و صورت است که ترکیب آن از آن اجزاء به ترکیب عینی خارجی است.

ترکیب از دو امر متحصل و لا متحصل - ترکیب از دو امری که یکی اعتباری و دیگری مقرر و متحصل بالذات باشد مانند ترکیب اشیاء از وجود و ماهیت که بنا بر قول اصالت وجودیان وجود متحصل و ماهیت اعتباری و لا متحصل است و بنا بر قول باصالت ماهیت وجود اعتباری و لا متحصل و ماهیت متحصل و متأصل است و مانند ترکیب جسم از ماده و صورت که ماده را امری لا متحصل و صورت را متحصل میدانند.

۱- درة التاج بخش سوم ص ۱۶

۲- شفا ج ۱- ص ۴۴۲

تسلسل - کلمهٔ تسلسل در لغت به معنای پی در پی و زنجیر مانند است و در اصطلاح ترتب امور غیر متناهی را بنحویکه مرتبهٔ سابق مترتب بر مرتبهٔ لاحق باشد تسلسل میگویند و آن بر چند نوع است.

الف - تسلسل در امور اعتباری که بر حسب اعتبار اعتبار کننده است و آنرا تسلسل یقینی هم نامیده‌اند از آن جهت که با توقف اعتبار اعتبار کننده متوقف میشود این نوع از تسلسل چون در حقیقت تسلسل نیست باطل نیست یعنی شخص میتواند هر اندازه که بخواهد او هام و خیالات و تصورات خود را بدنبال هم ادامه دهد.

ب - تسلسل در حوادث و زمانیات این قسم از تسلسل نیز باطل نیست زیرا اجزاء آن بطور متدرج الوجود موجود و معدوم میشوند و مجتمع در وجود نمیباشند و حوادث زمانی هر یک در ظرف خود موجود اند و بهر حال دلیلی بر بطلان تسلسل در حوادث زمانی اقامه نشده است و بالجمله غیر متناهی بر چند قسم تصور میشود.

الف - نامتناهی در امور غیر مجتمع الوجود مانند حوادث و زمانیات.

ب - نامتناهی در امور مجتمع الوجود و این قسم خود بر دو قسم است یکی آنکه بر حسب ترتب طبیعی باشد که تسلسل در علل و معلول خواهد بود و دیگر بر حسب ترتب وضعی مانند ابعاد نا متناهی.

ج - نا متناهی در امور عرضی مانند نفوس ناطقه.

د - نا متناهی در امور اعتباری که بر حسب اعتبار عقل است.

غیر متناهی در امور مترتب و وجود بالفعل که تسلسل نامیده میشود باطل است.

نا متناهی بودن بمعنای وضعی هم باطل است.

نامتناهی بودن در امور عرضی نیز در ماده و اجسام باطل است لکن در مجردات دلیلی بر بطلان نامتناهی بودن آنها اقامه نشده است.

تشخیص - نحوه وجود خاص هر موجود را تشخیص آن موجود میگویند.

عوارض مشخصه عبارت از اموری است که خارج از ذات و طبیعت وجود باشد که موجب تشخیص و امتیاز افراد و اشیاء است.

پیروان مذهب اصالت وجود میگویند تشخیص هر موجودی عبارت از مرتبه خاص وجود او است و بطور کلی فلاسفه گفته‌اند تشخیص ذات خدای متعال و هویت او عین وجود محض و هویت بسیط او است و تشخیص نفوس مجردة نیز بذات خودشان است و از این جهت است که میگویند نوع مجردات منحصر در فرد است یعنی هر يك از عقول و نفوس نوعشان منحصر در فرد است و تشخیص نفوس ناطقه انسانی با بدان مخصوص است و تشخیص افلاك با وضاع معین است و تشخیص زمانیات بزمانهای خاص است بعضی میگویند تشخیص بمعنای تعین است.^۱

صدرا میگوید هر موجودی بمرتبه خاصی از وجود تعین میابد و همان امر تشخیص او است پیروان اصالت ماهیت میگویند ماهیات متخالفه هر يك متعین بالذات و مخالف با ماهیت دیگراند.^۲

تشك - تشكيك در لغت بمعنای شك و تردید است .

کلی را مشك میگویند در صورتیکه افراد و مصادیق آن یکی از جهات بایکدیگر مختلف باشند بنحویکه اطلاق آن بر هر فردی یکی از جهات او لویت داشته باشد تا اطلاق آن

۱- دستورالعلماء ج ۱ ص ۲۹۰- اسفار ج ۲- ۸۰

۲- اسفار ج ۱ ص ۱۱۲-۱۱۴- اسفاة ج ۲- ص ۱۲۶

تشخیص اما عیناً لذات الشخص بد اکالاول تعالی فان تشخصه عین وجوده الذی هو عین ذاته اوبدا زائداً علی الذات وهو علی قسمین از حیثیند اما ان یکون مکتفاً بالفاعل فی فیضان التشخص علیه بعد امکانه الذاتی اولا فان کفی بالفاعل لایکثر النوع وادر مثال ذا عقولا فعالة فان ماهیاتها لایست بذواتها الشخصیه الا ان مجرد امکانها الذاتی یکفی فی فیضان التشخص علیها فلا جرم نوع کل واحد منها منحصره فی شخصها و دونه‌ای دون الا کتفاء بالفاعل بان یکون محتاجاً الی القابل الخارجی فهو ایضاً علی قسمین لانه اما اکتفت هیولاه کفلك حیث ان بعد امکانه الذاتی الحامل له ماهیته لایکفی فی فیضان الفاعل التشخص علیه بل یحتاج الی قابل هو الهیولا ولكنه مکتف بها فالنوع ایضاً منحصر فی الشخص او معاً...

شرح منظومه ص ۱۰۲

بر فردی دیگر چنانکه اطلاق مفهوم نور بر نور قوی شدید مقدم است تا اطلاق آن بر نور ضعیف و اطلاق آب بر آب دریا مقدم است تا اطلاق آن بر آب موجود در ظرف كوچك و اطلاق عالم بر شخص جامع تمام علوم اولویت و تقدم دارد تا اطلاق آن بر کسی که در يك رشته عالم باشد و بر کسی که يك مسئله از علوم را بداند و بهین طریق تمام موجودات از لحاظ مراتب وجودی یکسان نمیباشند و هر يك در مرتبه خاصی قرار گرفته اند که از لحاظ شدت و ضعف متفاوت اند بعضی از لحاظ وجودی مقدم و بعضی مؤخر و همین طور از لحاظ کمی و کیفی و غیره متفاوت اند .

در هر حال تمام موجودات عالم يك وجوه مشترکی دارند و يك وجوه امتیازی و همان ما به الامتیازات است که در انواع و افراد نوعی و صنفی موجب تشكیک است و هر فردی از نوعی را موجود جدا از سایر افراد هم نوع خود نشان میدهد .

و تشكیک بهمین اعتبار گفته میشود و تشكیک بر چند نوع است از این قرار

تشكیک اتفاقی - این اصطلاح را آخوند ملا صدرا در کتاب اسفار بکار برده است و ظاهراً مراد او از این نوع تشكیک نحوه تشكیک خاصی است که در وجود قائل است که نه از قبیل تشكیک عامی است و نه خاصی و شاید نظر او این باشد که وجودات با آنکه در حقیقت نوعیه یکسان هستند در مراتب مشكک اند و در عین اتحاد در نوع بکمال و نقص مشكک اند و تشكیک آنها در مراتب است و آن مراتب هم امواج عدمی هستند و بنابراین در عین اتفاق در نوع مشكک اند^۱

تشكیک خاصی - تشكیک را در مواردی خاصی میگویند که مابه الاختلاف در آن عین مابه الاتحاد باشد و اختلاف در مراتب ذات باشد نه بامور زائده بر ذات

تشكیک عامی - تشكیک را در مواردی تشكیک عامی مینامند که مابه الاختلاف در آن غیر مابه الاتحاد باشد و در حقیقت تشكیک بامور زائده بر ذات باشد از قبیل عوارض و قوایل

والتفاوت فی افراد الوجود لیس فی نفس الوجود بل فی ظهور خواصه من العلیة والمعلولیة -

شرح قیصری بر فصوص - ص ۹

۱ تصور و تصدیق - تصور با شتراك لفظی اطلاق بر دو امر میشود یکی مطلق حضور ذهنی که مرادف با علم است و خود منقسم میشود به تصور و تصدیق و آنرا تصور مطلق و تصور لا بشرط هم گفته‌اند و دیگری آنکه اطلاق بر حضور ذهنی باعتبار و باقید عدم اذعان به نسبت میشود و تصور باین معنی را تصور سازج و تصور بشرط لا میگویند. محقق رازی تعاریفی چند برای تصور کرده است.

الف- حصول صورت شیء در عقل که مرادف با علم است.

ب- حصول صوت شیء فقط در عقل و مر از ارقید فقط اعتبار عدم حکم است نه عدم اعتبار حکم تصدیق نیز دارای سه معنی است

الف- اذعان بصدق قضیه

ب - اذعان بشبوح یا سلب محمولی بر موضوع و از موضوع.

ج - اذعان بصدق گفتار گوینده و در هر حال در محل خود بیان شده است که تصور عبارت از ادراك امور و تجزیه آنها از یکدیگر است یعنی ادراك امور بطور جدا گانه و مجزای از یکدیگر بدون اذعان و انتساب و تصدیق عبارت از اذعان به نسبت میان امور است : در هر تصدیقی بنا بر مشهور سه تصور لازم است .

الف - تصور موضوع .

ب - تصور محمول :

ج - تصور نسبت میان موضوع و محمول .

بعضی از محققان متعلق اذعان را نسبت حکمیه نمیدانند بلکه «وقوع و لاقوع» میدانند و بنا بر این تصدیق را مرکب از چهار جزء میدانند و در اینکه این اجزاء شرط تصدیق اند یا شطر نیز اختلاف است بعضی تصدیق را امری بسیط میدانند و آن همان حکم بوقوع و لا وقوع است.

و اجزاء را شرط حصول اذعان بوقوع و لاقوع میدانند و بعضی دیگر میگویند اجزاء شرط اند و تصدیق مرکب از آن اجزاء است^۱

تضاد - نسبت میان دو امر وجودی که میان اندو غایت خلاف و بعد باشد بنحوی که اجتماعشان در محل واحد ممکن نباشد تضاد مینامند و آنرا «متضادان» نامیده اند مانند سیاهی و سفیدی

تضایف - نسبت میان دو امر وجودی که تعقل هر يك مستلزم تعقل دیگری باشد تضایف میگویند و آنرا «متضایفان» مینامند مانند نسبت میان آب و این که ابوت و بنوت باشد که نسبت مکرره است برهان تضایف یکی از براهین ابطال تسلسل است که در محل خود بیان شد^۱

تطبیق - برهان تطبیق یکی از براهین ابطال تسلسل در علل و معلول است و طریقه بیان آن بطور خلاصه چنین است .

هر گاه فرض شود که سلسله علل و معلول بطور بی نهایت مترتب بر دیگری باشند دورشته و جمله فرض میکنیم که مبدء یکی معلول اخیر باشد بطور بی نهایت (فرض) و دیگری مبدءش معلول قبل از معلول اخیر باشد بیک مرتبه پس از آن یکی از آن دو جمله ورشته را با دیگری منطبق میکنیم باین طریق که جزء اول از يك رشته را مقابل جزء اول رشته دیگر قرار داده و جزء دوم را مقابل جزء دوم و سوم را مقابل سوم و... در این صورت اگر تطابق بطور بی نهایت ادامه پیدا کند لازم میآید که رشته زائد مانند رشته ناقص و باندازه آن باشد و این امر بالضرورت باطل است و اگر رشته ناقص منقطع شود متناهی خواهد بود رجوع شونده کلمه برهان تطبیق^۲.

(۲) شرح منظومه ص ۱۳۱

(۱) أقول قد ذكر القدماء في تنهاى العلال برهان التطبيق وتقريره ان يقال لو تسلسلت العلال والمعلولات الى غير النهاية لامكننا فرض جملتين احدهما من المعلول الى ما لا ينتهى والثاني من المعلول الذى قبل المعلول الاخير بمرتبة واحدة ثم نطبق احدى الجملتين بالآخرى بان نجعل الجزء الاول من هذه الجملة مقابل الاول من الجملة الناقصة والثاني من الاول مقابل الثاني من الثانية هكذا فان استمر التطابق الى غير النهاية كانت الجملة الزائدة مثل الناقصة وهو باطل بالضرورة وان انقطعت الناقصة تناهت لحصول مبدء ومنتهى شرح حكمة العين ص ۱۰۴

تعاقب - تعاقب در لغت بمعنای امری بدنبال امری دیگر آمدن است و بمعنای جایگزین شدن امری بعد از زوال امری دیگر.

مراد از تعاقب علل این است که معلول خاصی بحال خود باقی باشد و علت آن برطرف و علت دیگر جایگزین آن شود و در نتیجه معلول دو علت متعاقبه باشد و این امر محال است زیرا بابرطرف شدن علت خاص اثرانهم که معلول باشد برطرف میشود و با آمدن علت دیگر معلول دیگری پدید میاید.

تعریف - یعنی شناسانیدن و نزد منطقیان بمعنای شناسانیدن امور مجهول است بواسطه اموریکه معلوم و بدیهی باشد و بنابر این معرف مجموعه امور بدیهی و معلوم (تصورات بدیهی) است که برای وصول باه و مجهول تصویری بکار آید و در محل خود بیان شده است که معرف باید مساوی با معرف باشد و تفاوت آن با معرف باجمال و تفصیل و عدم آن باشد و تعریف باه و مجهول جائز نیست و از این جهت میگوید معرف باید از معرف اجلی باشد و تعریف باخفی جایز نیست

تعریف لفظی - تعریف لفظی عبارت از شناسانیدن معنای لفظ است در مقابل تعریف غیر لفظی که شناسانیدن حقیقت اشیاء است و بعبارت دیگر در تعریف لفظی لغتی را بلغت دیگر که معروف نزد مخاطب باشد ترجمه میکنند در صورتیکه در تعریف غیر لفظی حقیقت و ماهیت ذاتیات شیء را بیان میکنند و هر گاه معرف بیان تمام ذاتیات مخصوص شیء را کند و هر کب از جنس و فصل قریب باشد تعریف بحد تام میباشد و هر گاه هر کب از جنس بعید و فصل باشد تعریف بحد ناقص است و هر گاه هر کب از ذاتیات و عرضیات یا عرضیات به تنهایی باشد تعریف برسم است.

تعقل - یعنی ادراك بوسیله عقل شیخ الرئيس برای تعقل سه مرحله ذکر کرده است

الف - مرحله بالقوه

ب - مرحله بالفعل به نحو فعلیت ناقصه

ج - مرحله بالفعل بنحو فعلیت تامه که علم تفصیلی است در هر صورت مدرکات انسان یا جزئیات مادی هستند یا غیر آن در صورت اول یا محسوس بحواس ظاهری میباشد مانند ادراك زبد و عمرو یا محسوس بحواس ظاهری نیستند مانند عداوت زید و محبت عمرو آنچه محسوس بحواس ظاهر است یا ادراكش موقوف بر حضور ماده است مانند ادراك حالات

عسل و شوری نمک این نوع ادراک را احساس مینامند و یا ادراک آن موقوف بر حضور ماده نیست این نوع ادراک را تخیل گویند و ادراک غیر محسوس بحواس ظاهری را توهم خوانند و در صورت دوم که مدرك امر جزئی مادی نباشد یعنی کلی باشد و یا جزئی غیر مادی باشد تعقل مینامند^۱

قطب الدین گوید و تعقل اخذ صورت باشد مبر از ماده و از جمیع علائق ماده تبرئه از جمیع وجوه و چون تعقل کنیم صورتی را و ایجاد کنیم آنرا در خارج آن تعقل فعلی باشد و اگر صورت را از موجودات خارجی فراگیرم آن تعقل انفعالی باشد^۲ و تعقل اقوی است من حیث الکیفیه از ادراک حسی چه ادراک عقلی خالص است از شوب با کنه آن چه ادراک ادراک حقایق مکتنف بعوارض میکند چنانکه هست و بکنه آن معقول میرسد و ادراک حسی همه شوب است چه ادراک نمیکند الا کیفیاتی که قائم باشد بسطوح اجسامی که حاضر است فقط^۳

تعین - چنانکه در کلمه تشخیص گفته شد اغلب کلمات تعین و تشخیص را مرادف قرارداده اند و در مورد اینکه مابه التعین بنا بر قول اصالت وجودیان و یا پیروان اصالت ماهیت چیست بطور اختصار توضیح داده شد علامه میگوید تعین هر گاه مستند بماهیت متعین باشد نوعش منحصر در شخص خواهد بود و هر گاه مستند بامور خارج از ذات متعین باشد نوعش منحصر در فرد نخواهد بود^۴

قیصری میگوید تعین عبارت از چیزی است که شیئی را از غیرش ممتاز و جدا سازد ینحویکه دیگری در آن مشارک نباشد^۵

۱ اسفار ج- ص ۲۷۹- دستور العلماء ج ۱- ص ۳۲۷

۲ درة التاج بخش سوم ص ۸۶

درة التاج بخش سوم ص ۸۷

۳ - اقوال التعین ان كان مستنداً الى ماهية المتعین لزم انحصار نوعه فی شخصه از مقتضى ذالك وجود ذالك التعین فی صورة وجود الماهية فاین وجدت الماهية وجد ذالك المعیّن

شرح حکمة العین ص ۴۹

۲- و اعلم ان التعین مابه امتیاز الشیء عن غیره بحيث لا یشار که فیہ غیره - شرح قیصری بر فصوص ص ۲۵

تقابل - نسبت میان دو امری که در محل واحد از جهت واحد جمع نشوند تقابل گویند و آنرا متقابلان نامند از آن جهت که مقابل یکدیگر اند و بجتهی از جهات مخالف یکدیگر اند.

تقابل میان اشیاء بیکی از چهار وجه میباشد و از این جهت گویند اقسام تقابل چهار است. باین بیان که یا میان دو امر وجودی است و یا میان دو امری است که یکی وجودی و دیگری عدمی باشد در صورت اول یا تعقل هر يك مستلزم تعقل دیگری نیست «متضادان اند» و نسبت میان آن دو را نسبت تضاد گویند مانند سیاهی و سفیدی و یا تعقل هر يك مستلزم تعقل دیگری است «متضایفان اند» و نسبت میان آن دو را نسبت تضایف گویند و در صورت دوم یا در طرف عدم شرط است شأنی وجود «متقابلان بتقابل عدم و ملکه اند» مانند بصر و عمی که عمی عدم بصر است در موردی که شأن آن ابصار باشد یعنی صالح برای داشتن بصر باشد و یا در طرف عدم شأنیه وجود نیست «متناقضان اند» مانند وجود و لا وجود شیئی مانند زید و لا زید و انسان و لا انسان و نسبت میان آن دو را نسبت تناقض گویند .
و بالجمله اقسام تقابل چهار است .

الف - تقابل تضاد که نسبت میان دو امری است که نهایت اختلاف را با یکدیگر داشته باشند و در مقام تعریف آن گفته اند که متضادان دو امر وجودی هستند که میان آن دو غایت بعد و خلاف است و در محل واحد جمع نشوند و لکن مرتفع شوند .
ب - تقابل تناقض و آن نسبت میان دو امری است که یکی وجودی و دیگری عدمی باشد که نه جمع و نه رفع آنها ممکن نباشد که تقابل سلب و ایجاب هم گویند.

ج - تقابل عدم و ملکه که نسبت میان دو امری است که یکی وجودی و دیگری عدمی باشد و در طرف عدم نیز شأن و شایستگی وجود ملکه باشد مانند نسبت میان عمی و بصر که بصر امر وجودی است و عمی لکن عدم ملکه نه عدم مطلق :

د - تقابل تضایف که نسبت مکرر میان دو امر وجودی است که تعقل هر يك

مستلزم تعقد دیگری باشد مانند اب وابن ونسبت ابوب و بنوت میان آندو^۱

تقدم - تقدم عبارت از بودن شیء است در مرتبه اول و قبل و بنابر مشهور پنج نوع است باین بیان که متقدم یا مجامع یا متأخر میشود یا نه قسم دوم تقدم «بالزمان» است و قسم اول یا متأخر در وجود محتاج بمتقدم میباشد یا نه قسم اول یا متقدم علت تامه متأخر است تقدم «بالعلیت است» و یا علت تام متأخر نیست تقدم «بالطبع» است مانند تقدم واحد بر اثنین و در صورتیکه متأخر محتاج بمتقدم نباشد دو صورت دارد یا تقدم و تأخر بر مآخذ ترتیب است باینکه مثلاً شیئی بمبداء محدودی نزدیک تر از غیرش باشد تقدم «بالوضع» است مانند تقدم حبس بر فصل و صف اول بر صف دوم و اگر بر حسب ترتیب و قرب و بعد نباشد تقدم «بالشرف» است ،

قطب الدین میگوید و تقدم و تأخر بر معانی بسیار اطلاق شود چه شاید که هر دو «بالزمان» باشند چون اب وابن یا «بالذات» باشند چون حرکت و حرکت مقتاح یا «بالطبع» چون واحد و اثنین یا «بمرتبه» چون صف اول و ثانی و «بشرف» چون معلم و متعلم و همچنین «مع» بر معانی بسیار اطلاق کنند^۲

متکلمان قسم ششمی اضافه کرده اند که تقدم «بالذات» باشد مانند تقدم اجزاء زمان بعضی بر بعض دیگر .

صدرا تقدم جنس را بر فصل تقدم بتجوهر نامیده است .

در شواهد الربوبیه دو نوع تقدم دیگر ذکر کرده است یکی تقدم بالحق و دیگری تقدم بالحقیقت .

میرداماد تقدم مفارقات را بر مادیات تقدم دهری میداند و تقدم ذات حق را بر

۱- بعضی از اقسام تقابل هم در اعراض هست و هم در جواهر مانند تقابل تضاد که هم در اعراض است مانند تقابل میان سفیدی و سیاهی و هم در جواهر مانند تقابلی که در صور نوعیه هست و بعضی دیگر مخصوص باعراض است مانند تقابل عدم و ملکه - دستور العلماء ج ۱ ص ۳۹۳

۲- در التاج ص ۳۰ - دستور العلماء ج ۱ - ۳۳۵

ماسوی اله تقدم سرمدی و تقدم انفکا کی نامیده است و در هر حال اصطلاحات و تعبیرات دیگری در مورد تقدم در کلمات فلاسفه دیده میشود که مفاداً مطابق با آنچه شرح داده شد میباشد از این قرار

۱- تقدم بالطبع ۲- تقدم بالرتبه ۳- تقدم بالوجوب ۴- تقدم بالمکان ۵- تقدم بالشرف ۶- تقدم بالوضع ۷- تقدم بالزمان ۸- تقدم بالحق ۹- تقدم بالحقیقه ۱۰- تقدم بالتجوهر ۱۱- تقدم دهري ۱۲- تقدم سرمدی ۱۳- تقدم انفکا کی .

و چنانکه ملاحظه میشود اقسام دیگری که اضافه شده است یکنوع تعبیرات مختلف لفظی است و اقسام تقدم همان پنج قسم مشهور است که قدماء فلاسفه بموجب تحقیق استقرائی و تقسیم مستوعب بدست آورده اند و سایر اقسام نیز باز گشت به همان پنج قسم میکند .

تقدير - تقدير بمعنای اندازه است و نزد اهل نظر بمعنای مشخص و معین شدن حوادث وجودی و تعیین و اندازه آن در عالم قضاء الهی و تدوین در لوح محفوظ بوسیله قلم قدرت میباشد رجوع شوده کلمه قدر^۱

تکاثف - عبارت از نقصان مقدار حجم جسم است بدون آنکه چیزی از آن منفصل گردد و گاهی براند ماج نیز اطلاق تکاثف شده است که عبارت از تقارب اجزاء جسم است بنحویکه اجزاء غریبه از آن خارج شود .

تکافو - دو امر متلازمی که هیچ يك علت دیگری نباشند متکافئین خوانند
تکوین - ایحاد شیء مسبوق بماده و ماده را تکوین مینامند مانند هر کبات از عناصر که مسبوق بماده و ماده اند^۲

تمام و تام - کلمه تمام و تام ابتدا در اشیائیکه معدود بوده است بکار برده میشده است چنانکه مثلاً گفته میشده است که فلانی تام الاعضاء است یعنی اعضاء او باندازه ایست که باید باشد و بعبارت دیگر در اشیاء ذو کمیت بکار برده میشده است و بعد از مورد

۱- شفا ج ۲- ۴۴۵- دستور العلماء ج ۱- ۳۴۵

۲- دستور العلماء ج ۱- ۳۴۵

اشیائی که از لحاظ وجود صفات بردیگری برتری داشته بکار برده می‌شده است و بعد در مورد
اشیائی که از هیچ جهت نیازی بغیر نداشته است استعمال شده است چنانکه گفته اند ذات
خدای متعال تام الوجود و فوق التمام است.^۱

تماثل - دو امری که متشارك در تمام ماهیت و حقیقت باشند متماثلان و نسبت میان
اندورا نسبت تماثل نامیده اند .

تمیل - تمیل نوعی از حجت است که از راه مقایسه امری منصوص العلت و معلوم
الحکم جزئی بواسطه مشارکت آن با جزئی دیگری که مجهول الحکم است حکم
امر مجهول بدست می‌آید بعد از احراز حکم امر معلوم الحکم که ملاک حکم است.

توارد - کلمه توارد مرادف با کلمه تعاقب است و مراد این است که دو یا چند
علت علی التعاقب و التبادل بر معلول واحدی وارد شوند با حفظ خصوصیات اثر و معلول خاص
و عبارت دیگر با بقاء عین معلول عللی زائل و وارد شوند و چند علت مؤثر در يك معلول
باشند نهایت علی التوارد و این امر محال است رجوع شود به کلمه تعاقب .

توحید - توحید یعنی یکتا پرستی و یگانه دانستن:

دلایل توحید یعنی دلائلی که بواسطه آنها اثبات یکتائی خدا میشود.

عرفا برای توحید مراتبی قائل اند از این قرار .

الف - توحید عوام

ب - توحید خواص

ج - توحید خاص

د - توحید اخص الخواص

این تقسیم از جهت حالات و مقامات و منازل موحدین میباشد و از جهتی دیگر نیز تقسیماتی
کرده اند از این قرار .

الف - توحید ذاتی

ب - توحید صفاتی

ج - توحید افعالی

ودر هر حال در محل خود بیان شده است که تمام موجودات جهان پرتوی کذات اند و مقصد و غایت حرکات موجودات جهان وصول بمرتبه احدیت و تشبه بخدا است .

تناسخ - تناسخ در احکام عبارت از نسخ و زوال حکمی و ایجاد و تشریع حکمی دیگر است و نزد اهل نظر عبارت از تعلق روح و نفس ناطقه است بعد از تلاشی و فناء بدن ببدن دیگری بدون حصول فاصله میان اندو .

آنچه از کلمات فلاسفه فهمیده میشود اولین کسی که این عقیده را در مورد بقاء نفوس و حشر آنها اظهار کرده اند فیثاغورس و پیروان او بوده اند بعضی میگویند افلاطون نیز قائل به تناسخ بوده است .

در تناسخ عقاید و نظریاتی چند پدیده آمده است که بعضی از آنها را زیلا بیان میکنیم .
الف - انتقال نفوس انسانی با جساد حیواناتیکه از لحاظ اخلاقی و صفات دیگر مناسب با آنان باشند

ب - انتقال بابدان انسانها .

ج - انتقال با جسام نباتی .

د - انتقال بجمادات .

ه - انتقال به ترتیب صعودی از جماد بنبات و از نبات به حیوان و بانسان .

و - انتقال بنحو نزولی و برای هر يك از انواع انتقالات نامی گذارده اند که هر يك در محل خود ذکر خواهد شد و باید توجه داشت که بعضی از فلاسفه اسلام قائل بنوعی از تناسخ شده اند که انتقال نفوس به قالب های مثالی باشد و در این مورد نظریات خاصی موجود است که فهم آن خالی از اشکال نیست.^۱

۱ - اسفار ج ۴ - ص ۹۸ - حکمة الاشراق ص ۴۷۶ - دستور العلماء ج ۱ - ص ۳۵۴

فالتناسخ بمعنی انتقال النفس من بدن عنصری او طبیعی الی بدن آخر منفصل عن الاول محال سواء كان فی النزول انسانیا كان وهو النسخ او حیوانیا وهو المسخ او نباتیا وهو الفسخ او جمادیا وهو الرسخ او فی الصعود وهو بالعکس من الذی ذکرناه وان كان الی جرم قلکی *

تناسخیه - تناسخیه یعنی کسانی که قائل به تناسخ اند.

تناقض - تناقض یکی از اقسام تقابل است و نسبت میان دو امری است که یکی وجودی و دیگری عدمی باشد و بعبارت دیگر نسبت میان وجود و عدم شیء رجوع شود بکلمه تقابل.

تهذیب اخلاق - فن تهذیب اخلاق یکی از شعب حکمت عملی است که عبارت از علم بمصالح شخصی و پاک کردن نفس خود از صفات ناپسند و تحلی به صفات محموده باشد



کما ذهب اليه بعض العلماء .. تا آنکه گوید :

واما تحويل النفس من نشأة الطبيعية الدنيا وية الى نشأة الاخرية وصيرورتها بحسب ملكاتها واحوالها مصورة بصورة اخروية حيوانية او غيرها حسنة بهيئة نورية اوقبيحة ردية-الهيئات فليس ذالك مخالفا للتحقيق بل هو امر ثابت بالبرهان ...

اسفار ج ۴ - ص ۹۸

ث

ثابت - کلمه ثابت بمعنای تقرر وجود است «ثابت العین» یعنی مقرر در خارج در مقابل ثابت ذهنی که موجود در ذهن است .

ثابتات ازلی - مراد از اصطلاح ثابتات ازلی اعیان ثابته است رجوع شود به کلمه اعیان .

ثبوت انتزاعی - یعنی وجود انتزاعی در مقابل وجود عینی خارجی .

ثبوت شیء برای خود ضروری است - این مسئله یکی از مسائل ضروری و بدیهی

است و از اصول مسلمه است که مفاد حمل «هوهو» است و معنای آن این است که هر چیزی خودش خودش است و همان است که هست و ثبوتش برای خودش ضروری است و احتیاج به برهان ندارد این اصل یکی از اصول کلی مسلم است که در تمام موارد صادق بوده و از قضایای مسلمیه بحساب میآید اعم از آنکه آن چیز ادری خارجی عینی باشد یا ذهنی و در هر حال ثبوت هر چیزی برای خود ضروری است و سلب چیزی از نفس خود محال است «لکن ثبوت چیزی برای چیزی دیگر فرع ثبوت مثبته» میباشد باین معنی که همانطوریکه بیان شد در هر قضیه وجود موضوع و محمول و نسبت حکمیة لازم است و بنابراین هیچ محمولی بدون موضوع محقق نمیشود .

این اصل در تمام احکام و محمولات جاری است زیرا مادام که موضوع حکمی محقق و ثابت نباشند چگونه میتوان امری را بدو نسبت داد .

خلاصه کلام آنکه نسبت چیزی به چیزی دیگر مستلزم وجود موضوع است و عبارت دیگر مستلزم وجود « مثبت له » است :

در احکام سلبی ممکن است سالبه بانتفاء موضوع باشد ولیکن در احکام ایجابی حتما وجود موضوع که « مثبت له » باشد لازم است و از این جهت است که گفته اند :
« ثبوت الشیء لشیء فرع الثبوت المثبت له او مستلزم لثبوت المثبت له » و هر گاه گفته شود :

« ثبوت الشیء لشیء فرع ثبوت الشیء فی نفسه » و یا آنکه گفته شود « ثبوت المحمول للموضوع فرع ثبوته فی نفسه » و یا « ثبوت الشیء لشیء فرع ثبوت الثابت » باین معنی است که مادام که امری خود ثابت نباشد نتوان برای امری دیگر ثابت کرد یعنی همانطوری که در طرف موضوع بایستی « مثبت له » ثابت و موجود باشد تا بتوان چیز را بآن نسبت داد و حمل کرد در طرف محمول هم بایستی محمول ثابت باشد و بهر حال در نسبت های ایجابی وجود هر دو طرف یعنی مثبت له و ثابت و موضوع و محمول لازم است و در نسبت های سلبی نیز مثبت له باید در طرف ثبوت موجود باشد اعم از آنکه ظرف ثبوت ذهنی باشد یا خارجی در نسبت های سلبی در مورد سالبه بانتفاء موضوع نسبت حکمیه مستلزم ثبوت موضوع است در ذهن یعنی امری در ذهن تصور میشود و حاضر میگردد و موضوع حکم سلبی قرار میگیرد و از این جهت بعضی از اهل نظر میگویند هر حکمی اعم از ثبوتی یا سلبی مستلزم ثبوت مثبت له است در ذهن یا در خارج و هر اتصافی اعم از آنکه ظرف اتصاف ذهن باشد یا خارج مستلزم ثبوت متصف له است در ذهن یا در خارج بر حسب کیفیت اتصاف.
و بالجمله ثبوت امر خارجی و عینی برای امری دیگر مستلزم این است که مثبت له خود ثابت باشد نهایتا اگر مثبت عینی و خارجی باشد مثبت له هم باید ثابت در عین و خارج باشد و اگر مثبت امر ذهنی و اعتباری و تصویری باشد مثبت له هم باید امری ذهنی و تصویری باشد این قاعده کلی است و در تمام موارد درست است .

ثنویت - ثنویت یعنی دو وجود پرستی ثنوی یعنی دو گانه پرست

مذهب ثنویت بمذهب خاص فلسفی میگویند که قائل بدو اصل و مبداء میباشد .
این مذهب در طی تاریخ چه در عقاید دینی و چه در نظریات و تئوریهای فلسفی که
مؤید ادیان بوده اند بصورت های گوناگون جلوه گر شده است چنانکه میدانیم حکماء فرس
قدیم بر اصل عقاید مذهبی قائل بدو اصل بودند که یکی را بنام نور و دیگری را ظلمت و گاه
«خیر» و «شر» و دیگری بار «اهور مزدا» و «اهرمن» و زمانی باسامی و نامهای دیگر
خوانده اند :

از فلاسفه یونان اولین فیلسوفی که ثنوی مذهب بوده است «انکسا کورس» بوده است
که علاوه بر ماده و مواد جسمانی معتقد باصل عقلی یعنی عقل مدبر بر جهان بوده است که
آنها را ناظم جهان وجود میدانسته است .

ارسطو نیز از جهتی ثنوی مذهب بوده است زیرا او ماده و صورت را اساس عالم آفرینش
میدانسته است .

افلاطون میان مثل نوری و موجودات مادیه فرق گذارده است و در هر حال گو
اینکه نهایت کار او منتهی به مثل الامثال شده و نحوه توحیدی برقرار کرده
است .

لکن در فلسفه او ثنویت خاصی آشکار است .

مذهب مانی که خود تر کیبی است از دین زردشت و مسیح و بودا نیز مظهر ثنویت
است چنانکه اهور مزدا و اهرمن را دو اصل وجودی عالم میدانستند .

مذهب یهود نیز بنابر آنچه از کلمات تورات و قرآن مجید دانسته میشود با آنکه
بمذهب توحید نزدیکتر شده اند و متوجه به یکتاپرستی گردیده اند مع ذلک از جهتی ثنویت
را حفظ کرده اند .

و در هر حال بعضی از فلاسفه قرون وسطی نیز مذهب ثنویت را پذیرفته و روح و عقل
و ماده هر دو را اصل و اساس جهان آفرینش و حاکم بر عالم قرار داده اند و از آن جهت مذهب
ثنویت علمی قدیم را مجدداً تأیید کرده اند .

باید توجه داشت که نظریات فلسفی در مورد تأیید ثنویت و طرد آن تا اندازه‌ای بستگی بوجود مذهب رایج عصر داشته است چنانکه در کلمه اقوم و اقامیم ثلثه شرح داده شد که چگونه فلاسفه مسیحی مذهب در فکر بیان تثلیث عیسویت بر مبنای اصول علمی و فلسفی افتادند .



ج

جبر - جبر در لغت بمعنای شکسته بستن و نیکو کردن است و از نظر علمی و فلسفی انتساب کلیه امور بذات خدای متعال است و بنده آلت محض بوده و هیچ نوع اراده از خود نداشته و مانند جمادات میباشد .

تفویض برعکس جبر بمعنای واگذر کردن کلیه افعال و اعمال و امور به بندگان است بنحویکه هر فردی در فعل خود مختار مطلق و خالق افعال و اعمال خود بوده و در ایجاد خیرات و شرور مستقل باشد :

جبری مذهب میگوید خدای متعال بندگان را آفریده و زمام آنها را بدست خود آنان داده و هر کاری که بخواهند میتوانند انجام دهند :

این مسئله بدو طریق فوق مطرح شده و مورد بحث قرار گرفته است و یکی از مسائل کلامی بوده است لکن بعداً فلاسفه این مسئله را از نظر فلسفی و علمی مورد بحث قرار داده اند و بر اصل قواعد علمی و حکمی مورد نقض و ابرام قرار گرفته و در طول تاریخ با نحاه مختلف بیان و شقوق و فروضی بدان اضافه شده است و در هر حال اغلب متکلمان اسلامی هم نظریه جبری مذہبان را مردود دانسته و هم عقیده کسانی که پیرو اختیار مطلق میباشند و حد فاصل میان اندورا نیکو شمرده اند و موافق بادین و عقل دانسته اند که امر بین دو امر و حالت بینابین باشد صدرا گویند .

حد فاصل میان جبر و اختیار مطلق این نیست که فعل بندگان مرکب از جبر و تفویض است و باین سغنی هم نیست هیچ که يك از جبر و تفویض نیست و باین معنی هم نیست که از جهتی

اختیار مطلق و از جهتی جبر مطلق باشد و باین معنی هم نیست که مضطر در صورت مختار باشد چنانکه در کلمات شیخ دیده میشود و نه آنکه برای بندگان اختیار ناقص و جبر ناقص باشد بلکه معنی «امر بین الامرین» این است که بندگان در اعمال و حرکات خود مختارند از همان جهت که مجبورند صدرًا بعد از این نقل از کلام شیخ طوسی گوید .

شکی نیست که در موقع تحقق اسباب و علل فعل واجب میشود و در موقع فقدان اسباب و علل فعل ممتنع میگردد رجوع شود به کلمه اختیار .^۱

جبروت - لاهیجی در مقام بیان تقسیمات عوالم میگوید.

اول عالم جبروت و آن با اصطلاح اصح اول وجود مفید و عالم علم و عالم عقول مجرد از ماده و صورت و مده است و با اصطلاح دیگر مجموع عالم ملک و ملکوت است دوم عالم ملکوت و عالم قدر و عالم عقول مجرد از ماده و مده است نه مجرد از صورت سوم عالم ملک است و آن عالم اجسام است .

ابوطالب مکی عالم جبروت را عالم اسماء و صفات الهیه میداند و لکن اکثر فلاسفه عالم جبروت را عالم اوسط و برزخ میداند.^۲

حاجی گوید جبروت عالم عقول است صدرًا گوید عالم عقول کلیه را جبروت مینامند^۳

۱ - اسفار ج ۳ - ص ۸۴ -

لا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقد انها يمتنع فالذى ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انه ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقاً لان السبب القريب للمفعول وهو قدرته و ارادته والذى ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقاً لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة و مرادة والحق ما قاله بعضهم لا جبر و لا تفويض ولكن امر بين الامرین و باز گوید اذا كان مبدء التأثير فى شيء علم الفاعل و ارادته سواء كان العلم والارادة امرأ واحداً او اموراً متعددة و سواء كان عين الذات الفاعل كما فى البارى او غيره كما فى غيره كان الفاعل مختاراً و كان صدور الفعل عنه بارادته و

علمه و رضاه - اسفار ج ۳ ص ۸۱

۲ - دستور العلماء ج ۱ - ص ۳۸۲ .

۳ - شرح منظومه ص ۱۸۳

زیرا عقول کلیه در مرتبه کمال اند و جبران نواقص مادون خود میکنند که عالم اجسام باشد
جدل - جدل یکی از ضاعات خمس منطقی است و عبارت از قیاسی است که
 مقدمات آن از قضایای مشهوره تشکیل یافته باشد .

از نظر تاریخی کلمه جدل تحولات و تطوراتی از لحاظ مراد و مقصود پیدا کرده است چنانکه
 بدو فلاسفه این کلمه (معادل آن را) اطلاق بر مسائل ما بعد طبع نموده رد در دورهای
 مد و در عصر مدرسی اطلاق بر یکی از مواد درسی شده است و کم کم بمعنای نوعی مناقشه
 بواسطه استدلال عقیم بکار برده شده است که همان جدل بمعنای خاص منطقی باشد

جده - جده یا ملك یکی از مقولات نه گانه عرضی است و عبارت از هیئت محاط
 بودن است بنحویکه محیط و محاط باهم منتقل شوند یعنی هر گاه محاط منتقل شود محیط
 نیز منتقل گردد و از آن تعبیر بملك و له هم شده است.^۱

جرم - کلمه جرم بکسر جیم بمعنای جسد است افلاک و کواکب و کلیه اجسام
 سماوی را جرم و اجرام اثیری مینامند و گاه از کلمه جرم جسم را اراده میکنند^۲

جزء - جزء مبدء تشکیل کل است جزئی بجزء وجوه امتیازی دارند که از جمله
 این است که بانتفاء جزء کل منتفی میشود و با انتفاء جزئی کلی منتفی نمیشود در هر حال
 جزء مقابل کل است و مبدء تشکیل و ترکیب آن است و جزئی مقابل کلی است چنانکه
 بعدا بیان خواهد شد .

اصحاب جزء یعنی کسانی که قائل باجزاء صغار بوده و مبدء تشکیل جهان و اجسام
 را اجزاء کوچک میدانند .

جزء لایتجزی یعنی جزئی که قابل تجزیه و تقسیم نیست که جواهر فرد هم نامیده اند
 و در هر حال کسانی که قائل بوجود جزء لایتجزی میباشند اجسام را مرکب از عدد زیادی از

الجدء هیئة تحصل لاجل ما یحیط - شرح منظومه ص ۱۳۲ - و گاه باشد که از آن تعبیر
 بملك کنند و آن بودن جسم است در محیطی بکل و یابه بعض او برو جی که محیط
 بانتقال محاط به منتقل شود - درة التاج ص ۹۸

۲ - اسفار ج ۱ - ص ۱۷۴ - شرح حکمة الاشراق ص ۳۵۶

اجزاء میدانند .

بعضی از فلاسفه اجسام را متصل واحد نمی‌دانند و کسانی که قائل بجزء لایتجزی نیستند و آن عقیده را مردود میدانند میگویند .

اجسام متصل واحداً و بطور بی نهایت قابل تقسیم اند در مقابل پیروان جزء که میگویند . جزء جوهری است ذو وضع و قبول قسمت نمیکند نه قطعاً و نه همماً و نه فرضاً .

توضیح آنکه جسم نزد متکلمان مرکب از اجزاء لایتجزی بوده و نزد حکما مرکب از ماده و صورت است .

متکلمان گمان کرده‌اند که قول به هیولا مستلزم قول بقدم عالم است و بیان شد که کسانی که قائل بجوهر فرد میباشند اجزاء را جسم نمیدانند ولیکن میگویند که اجسام از اجزاء بوجود میایند: عدّه دیگر از پیروان مذهب جزء میگویند که اجزاء دارای اشکال خاصی اند و خود آنها نیز جسم اند^۱

جزئی - جزئی عبارت از مفهومی است که نفس تصور آن مانع از وقوع شرکت باشد و این نوع جزئی را جزئی حقیقی مینامند در مقابل جزئی اضافی که خود نسبت بما فوق یعنی امری کلی تر جزئی بوده و نسبت بمادون خود یعنی امری که شمول آن کمتر باشد کلی است و جزئی ممکن است مادونی نداشته باشد و در این صورت جزئی حقیقی است و بنا بر این جزئی اضافی ممکن است خود کلی باشد و ممکن است جزئی حقیقی باشد^۲

جزاف - هر گاه مبدء فعلی تخیل باشد بدون فکر جزاف مینامند « در شرح

حکمة الاشراق آمده است که این کلمه فارسی الاصل است و معرب کزاف است » بعضی از فلاسفه در تعریف جزاف گفته‌اند.

۱- دستور العلماء ج ۱- ۳۹۳- شفا ج ۱- ص ۸۷- الجسم اما مفرد لم يتألف من اجسام او مر کب يتألف من اجسام متشابهة کانت کالسریر او مختلفة کالحيوان و الجسم المفرد قابل للانقسام اتفاقاً و هو ما بالفعل او بالقوة و کل منهما امامتناه او غير متناه فهذه اربعة شقوق و الی کل منها ذاهب شرح- هدایه ملا صدق

۲- دستور العلماء ج ۱ ص ۳۹۵

هر فعلی که مبده اول آن تخیل باشد بدون فکر و بدون انضمام امری دیگری جزاف مینامند^۱

جسم - جسم عبارت از جوهری است متحیز که قابل اشاره حسیه و لمس باشد و

یا امری است که قابل ابعاد سه گانه یعنی طول و عرض و عمق میباشد و یا نفس قابلیت ابعاد سه گانه است بنا بر تعاریف مختلفی که برای آن شده است .

این امر قابل ابعاد اگر جوهر باشد جسم طبیعی است و اگر جوهر نباشد جسم تعلیمی است توضیح زیادتیر در زیر عنوان کلمات مربوط بخود داده خواهد شد .

حکما و معتزله جسم طبیعی را تعریف کرده اند بجوهری که قابل ابعاد سه گانه باشد اشعریه تعریف کرده اند بجوهری که قابل قسمت باشد حکما جسم طبیعی را عبارت از ماده و صورت میدانند و میگویند در هر جسمی سه امر است هیولا و صورت و مقدار و مراد از هیولا همان ماده است و مراد از صورت صورت جسمیه است و مراد از مقدار ابعاد است که عارض بر صورت جسمیه میشود و مقدار مطلق در تمام اجسام مشترك است .

بعضی جسم مطلق را همان مقدار مطلق میدانند و اجسام خاصه را عبارت از مقادیر خاصه میدانند میبدی میگوید اشراقیان نفی هیولا میکنند و میگویند جسم مطلق همان است که نزد مشائیان صورت جسمیه است و اطلاق هیولا بر جسم مطلق کنند باعتبار آنکه محل صورت نوعیه است و صورت نوعیه نزد ایشان عرض است^۱

جسم ابداعی - مراد از جسم ابداعی فلك الافلاك و فلك اقصی است و از آن جهت

جسم ابداعی مینامند که اولین جسمی است که از مفارقات جدا شده است و نیز از آن جهت که مسنون بمدت نیست.

جسم برزخی - رجوع شود بکلمه برزخ.

جسم تام - میبدی میگوید جسم مرکب یا مزاج دارد و زمانی دراز امید بحفظ

هیئت ترکیبی آن هست یا نه جسمی که از نوع اول باشد تام و جسمی که از نوع دوم باشد ناقص مینامند.

۱ - اسفار ج ۱ - ص ۱۸۴ - شرح حکمة الاشراق ص ۳۵۶

شرح حکمة الاشراق ص ۱۷۴

جسم تعلیمی - جسم تعلیمی عبارت از عرضی است قائم بجسم طبیعی که نفس ابعاد سه گانه است بدون التفات و توجه به چیزی از مواد و احوال آنها.
جسم تعلیمی را از آن جهت تعلیمی میگویند که در علم تعلیمی یعنی ریاضی از آن بحث میشود.

قطب الدین میگوید و ما چون تخیل ثخن کنیم با آنکه التفات کنیم به چیزی از مواد آن بعد تمام باشد که جسم تعلیمی است و اگر تخیل سطح کنیم بی آنکه التفات کنیم به چیزی از آنها که مقارن است در مواد از لون و ضوئ آن سطح تعلیمی باشد و بر این وجه است قیاس در خط^۱.

حاجی سبزواری میگوید تفاوت میان جسم طبیعی و تعلیمی باطلاق و تعیین است و امتداد جسمی اگر بطور مطلق و بدون تعیین بتناهی و لاتناهی لحاظ شود و بدون آنکه ممسوح بمساحت معینی باشد مورد لحاظ قرار گیرد جسم طبیعی است و هر گاه متعین بحدود خاص و ممسوح بمساحت معینی مورد لحاظ قرار گیرد جسم تعلیمی است^۲.

جسم طبیعی - جسم طبیعی جوهری است قابل انقسام در جهات ثلث و ترده مشائیان مر کب از ماده و صورت است و نزد اشراقیان جوهری است بسیط و عبارت از صورت جسمیه قائم بذات خود میباشد^۳.

جسم کثیف - جسمی که بنحو کامل حاکم از ابصار ما و راء خود باشد جسم کثیف مینامند^۴.

۱- درة التاج بخش سوم ص ۵۴

۲- كما ان التفاوت بين الجسم الطبيعي والتعليمي بالاطلاق والتعيين فالامتداد الجسمي اذا لوحظ مطلقاً بالتعيين بالانماهي واللاتناهي ومن غير ان يكون ممسوحاً بمساحة معينة فهو الجسم الطبيعي و اذا لوحظ متناهياً ممسوحاً بمساحة معينة وعند هذا يتطرق القدر والكمية فهو

الجسم التعليمي - شرح منظومه ص ۲۵۲

۳- دستور العلماء ج ۱- ص ۴۰۲

۴- درة التاج بخش سوم ص ۱۵- ۱۶

جسم لطیف - جسمی که حازر از ابصار ماوراء نباشد جسم لطیف مینامند
جسم محدود - مراد از جسم محدود فلك الافلاك است و از آن جهت محدود مینامند که
 محدود در جهات عالم جسمانی است.

جسم مقتصد - هر جسمی که بنحو ناقص حازر از ابصار ماوراء خود باشد جسم
 مقتصد مینامند.

جاعل وجود - مراد ذات خدا است.

جعل - جعل در لغت بمعنای قراردادن است و در اصطلاح فلاسفه عبارت از اثر
 حاصله از فاعل است چنانکه در محل خود بطور تفصیل بیان شده است میان فلاسفه در مسئله
 جعل وجود و ماهیت اختلاف است.

بعضی از فلاسفه میگویند اثر فاعل اول و بالذات ماهیت است و وجود بالعرض اثر فاعل
 است عدّه دیگر یعنی اصالت وجودیان میگویند اثر فاعل اول و بالذات وجود است و ماهیت
 مجعول بالعرض است طائفه دیگری میگویند اثر جاعل اتصاف ماهیت بوجود است
 در هر حال ذاتیات اشیاء قابل جعل نیست یعنی اثر جاعل عبارت از وجود اشیاء است
 نه ذاتیات اشیاء ذاتی هر شیء تابع آن شیء است و مجعول بجعل جدا گانه نیست و از این
 جهت است که گویند ذاتی معلل نتواند باشد.

جعل بسیط - جعل بر دو قسم است یکی جعل بسیط که «جعل الشیء» است که مفاد
 هل بسیط است که جعل ابداعی هم گویند و عبارت دیگر مفاد جعل بسیط جعل الشیء است
 و جعل الانسان است نه «جعل الانسان ضاحك» و مفاد جعل مرکب «جعل الانسان ضاحك» یا
 متعجب است و «جعل الشیء شیء» است و بنا بر این جعل مرکب مخصوص بحالات وجودی
 و آثار کونی اشیاء است که بعد از حصول کون اشیاء است نه خود وجود جعل مرکب را جعل
 اختراعی هم میگویند و عبارت دیگر جعل بسیط عبارت از ایجاد اشیاء است ازلیس و مطلق و
 اثر آن نفس شیء و ابداع مجعول است و جعل مرکب ایجاد شیء شیء است^۱

۱- فالجعل البسيط ما كان متعلقه الوجود التضمني و الجعل المؤولف ما كان متعلقه الوجود

الرابط - شرح منظومه ص ۵۱ - دستور العلماء ج ۱ - ص ۲۰۵

جلال - صفاتی که متعلق و مفاد آن قهر و غضب است صفات جلال مینامند صفات سلبيه خدا را نیز صفات جلال نامیده اند چنانکه صفات ثبوتیه او را صفات کمال خوانده و صفاتی که مفاد آن لطف و رضا است صفات جمال نامیده اند^۱

جلوه - جلوت نزد صوفیان بمعنای خروج عبد است از خلوت^۲

جنس - جزء ذاتی میان انواع مختلف الحقایق را جنس مینامند. جنس را از آن جهت که در تشخیص و تحصیل احتیاج بفصل دارد طبیعت مبهمه نامیده اند.

جنس و فصل در وجود متحداند مانند ماده و صورت در اجسام و همانصوری که ماده و صورت بدون یکدیگر محقق و موجود نمیشوند جنس و فصل هم بدون یکدیگر موجود و محقق نخواهند شد و همانطوریکه صورت علت حصول ماده است فصل هم محصل جنس است و از همین جهت است که گفته اند فصل مقدم بر جنس است و صورت مقدم بر ماده بتقدم علی. جنس و فصل را ماده و صورت تحلیلی عقلی هم خوانده اند. جنس و فصل در مرکبات تحلیلی است و ماده و صورت در مرکبات خارجی و جنس همان ماده عقلی است و فصل صورت عقلی^۳

ابوالبرکات بغدادی میگوید جنس و نوع و صنف از لحاظ لغوی بر يك معنى اند و لكن فلاسفه هر يك از آن کلمات را برای معنای خاصی برگزیده اند.

حاجی سبزواری میگوید جنس و فصل اگر بشرط لامأخوذ شوند ماده و صورت اند و اگر لا بشرط لحاظ شوند جنس و فصل اند و ماده و صورت خارجی همان جنس و فصل عقلی است.^۴

۱- دستور العلماء ج ۱ ص ۴۰۱

۲- دستور العلماء ج ۱ ص ۴۰۸

۳- دستور العلماء ج ۱ ص ۴۱۵ اسفار ج ۱ ص ۱۱۷- الجنس والنوع والصنف يقال في العرف اللغوي بمعنى واحد وخص الفلاسفة بالجنس المعتبر ص ۱۶

۴- جنس و فصل لا بشرط حمل افمده و صورة بشرط لا وفيه اشارة الى ان كلا من هاتين مع كل من هذين متحداناً مختلف اعتباراً - شرح منظومه ص ۹۳

جو - قدما بر مبنای هئیت بطلمیوس مابین زمین و آسمان را جو مینامیدند.

جود - جود یعنی بخشش عرفا میگویند جود افادۀ چیزی است که شایسته باشد بدون غرضی که عائد جواد شود و بعبارت دیگر افاده خیر است بلاعوض.^۱

جوهر - جوهر نزد فلاسفه عبارت از موجودی است که قائم بذات و مستقل باشد و در تعریف آن گفته اند جوهر عبارت از موجودی است که حق وجود عینی آن این است که در موضوعی نباشد یعنی هر گاه در خارج موجود شود در موضوعی نباشد و در محل خود بیان میشود که میان موضوع و محل فرق است و بنا بر این جوهر میتواند در محل باشد لکن در موضوع نمیتواند باشد چنانکه صورت جسمیه جوهر است و قائم بمحل است و حال در هیولا است و باز جوهر را تعریف کرده اند به ماهیتی که وجود آن در اعیان نیازی بموضوع نداشته باشد و یا آنکه جوهر امری است متحیز بالذات .

جوهر بر پنج قسم است که سه قسم آن مادی است که هیولا و صورت و جسم باشد (جسم مرکب از صورت و هیولا است) و دو نوع آن مجرد است که عقل و نفس باشد که هر یک در محل خود بیان میشود :

قطب الدین گوید جوهر ماهیتی است که چون او را در اعیان بیابند وجود او در موضوع نباشد فیصری گوید جوهر و عرض بر طریقۀ اهل الله (عرفا) باین معنی است که هر گاه در حقایق اشیاء دقت و توجه شود در میابیم که بعضی از حقایق متبوع و مکتنف بعوارض اند و بعضی تابع و لواحق آنهاند آنچه متبوع است جوهر است و آنچه تابع است غرض است .

کلمۀ جوهر اول در کلمات فلاسفه اطلاق بر اشخاص شده است و جوهر ثانی بر انواع و جوهر ثالث بر اجناس اطلاق شده است^۲

۱ - اسفار ج ۱ - ص ۱۸۷ ج ۳ - ص ۸۲ - و اما الجود فهو افادة الخیر بلاعوض - اسفار ج

۳ - ص ۸۲

۲ - درة التاج بخش سوم ص ۴۶ - و اعلم انك اذا المعنت النظر في حقایق الاشياء وجدت

بعضها متبوعة مكتنفه بالعوارض وبعضها تابعة لاحقة لها والمتبوعة هي الجواهر والتابعة هي

الاعراض - شرح فیصری بر فصوص ص ۲۱

جواهر بسیطه جسمانی - مراد از جواهر بسیط جسمانی عناصر اربعه میباشد در حال محو و خلوص.

جواهر بسیطه روحانی - مراد از جواهر بسیط روحانی عقول و نفوس مجرد است.^۱

جواهر عقلیه - مراد از جواهر عقلیه عقول مجرد است.

جواهر مظلمه - مراد جواهر جسمانی است.^۲

جواهر مرکبه خارجی - مراد اجسام و جسمانیات و موالید است.

جواهر مرکبه عقلی - مراد ماهیات جوهری است که مرکب از جنس و فصل اند.

جواهر نفسانی - مراد نفوس مجرد است.^۳

جواهر نورانی - مراد عقول مجرد و نفوس ناطقه است.

جوزهر - کلمه جوزهر در اصل نام نقطه از سطح فلک قمر بوده است و بعداً نام فلک قمر را جوزهر نهاده اند از باب نامگذاری محل باسم حال.

جهت - منطقیان کیفیت نفس الامری نسبت و حمل را بموضوع ماده قضیه مینامند و آنچه مدرك عقل و ثابت در ذهن است جهت معقوله نامیده و لفظی که بواسطه آن بیان نسبت میان موضوع و محمول میشود جهت ملفوظه قضیه مینامند. ملاک صدق و کذب قضیه مطابقت و عدم مطابقت جهت با ماده است.

جهات است - جهات شش گانه عبارت اند از یمن، یسار، فوق، تحت، امام و خلف

جهل بسیط - عدم علم و عدم علم را جهل بسیط نامیده اند در مقابل جهل مرکب که جاهل علم به جهل خود ندارد بطوریکه تصور میکند عالم است و عبارت دیگر جهل مرکب عبارت جهل و عدم علم بجهل است.

۱ - دستورالعلماء ج ۱ ص ۲۱۸ - اسفار ج ۲ - ص ۸۰ - ۲۰۵ ج ۴ - ص ۲

۲ - شرح حکمة الاشراف ص ۲۸۵ - ۳۰۰

۳ - اسفار ج ۱ - ص ۱۰۹

ح

حادث - کلمه حادث نزد فلاسفه بر دو معنی اطلاق شده است .

الف - وجود چیزی بعد از عدم آن بنحو بعدیت زمانی که حادث بحدوث زمانی مینامند در مقابل قدیم زمانی .

ب - نیازمند بودن چیزی بغير و علت که حادث بحدوث ذاتی مینامند در مقابل قدیم ذاتی و بالجمله هر موجودیکه وجودش مسبوق بعدم زمانی باشد حادث زمانی و هر موجودیکه وجودش مسبوق بعدم ذاتی باشد حادث بحدوث ذاتی مینامند^۱ متکلمان عالم را حادث بحدوث زمانی میدانند .

حکماء کلیه ممکنات جهان وجود را بطور جملی حادث بحدوث ذات یعنی بالذات مسبون بعدم ذاتی میدانند .

علامه حلی میگوید حدوث نزد قدما بدو معنی اطلاق شده است یکی زمانی و دیگری ذاتی قسم اول عبارت از وجود بعد از عدم در زمان است و باین اعتبار خود زمان حادث نیست .^۱

۱ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۵

۲ - ان الحدوث عند الاول یطلق علی معنیین احد هما الحدوث الزمانی وهو کون الوجود بعد العدم فی زمان معین وبهذا الاعتبار لا یكون الزمان حادثاً والثانی الذاتی وهو کون الشیء محتاجاً فی وجوده الی غیره سواء دامت تلك الحاجة اولم تدم و کذا القدم له معنیان ..

شرح حکمة العین ص ۸۹ -

والحادث الزمانی یتقدم علیه الماده والمدة - شرح حکمة العین ص ۹۱

مراد علامه این است که کسانی که موجودات را حادث بحدوث زمانی میدانند و معنی کرده اند . بوجود مسبوق بزمان خود زمان را حادث ندانسته اند زیرا که زمان خود مسبوق بزمان نیست و قسم دوم یعنی حادث بحدوث ذاتی عبارت از بودن چیزی است در وجود خود محتاج بغیر و باین تعریف کلیه ممکنات حادث بحدوث ذاتی اند زیرا تمام ممکنات بالذات محتاج بغیر اند و بنا بر این جهان وجود یعنی ماسوی الله حادث بحدوث ذاتی است قطب الدین میگوید حدوث پیش جمهور حصول شیء است بعد از عدم آن در زمانی که گذشته باشد و قدم پیش ایشان آنچه مقابل این است و بدین تعبیر متصور نیست که زمان حادث باشد والا وجود او مقارن عدم او باشد^۱.

و بالجمله طبایع موجودات زمانی در هر مرتبه مسبوق بعدم مرتبه قبل خود میباشد در یک زمانی معین و بر روی هم کلیه موجودات عنصری و موالید و حوادث مادی مسبوق بزمان بوده و حادث بحدوث زمانی میباشد و خود زمان باضافه مجردات مانند عقول و نفوس و فلك الافلاك بنا بر آنکه زمان مقدار حرکت فلك الافلاك باشد حادث بحدوث ذاتی اند . میرداماد موجودات عالم را حادث بحدوث دهری میداند و گوید که کلیه جائزات و متجوهرات نسبت بذات حق تعالی و افاضه جود او در حکم واحد و یک موجود اند و بافاضه جاعل بطور «مرة واحدة» متحقق و متحصل شده اند و همین افاضه واحد در کلیات ممکنه بعینه مرات متعاقبه زمانی است بقیاس بداخل موجودات پس کلیه ممکنات حادث بحدوث سرمدی بافاضه واحد میباشد و لکن نسبت عالم زمانیات بمفارقات نوری که متأخر الوجود از مفارقات اند حادث بحدوث دهری اند^۲.

۱ - در التاج بخش دوم ص ۲۹

۲ - اسفار ج ۱ - ش ۲۶۴ قبسات ص ۱۹ - فالقدم الذاتی هو كون الفعلية لا تسبقها الیسية القوة والبطالان والوجود لا يسبقها الیسية العدم والسلب سبقاً بالذات اصلاً وملاً که وجوب الذات والوجود وجوباً بالذات کما ان الحدوث الذاتی ملاً که جواز الذات وطباع الامکان بالذات والقدم الدهری و یعبر عنه بالازلیة السرمدية هو كون الوجود الحاصل بالفعل غیر مسبوق بالعدم الصریح فی متن الدهر بل ازلی الحصول فی حاق الواقع - قبسات ص ۱۲

و بنا بر این زمان و زمانیات حادث بحدوث دهری اند^۱

در هر حال حوادث و طبایع زمانی هر يك در هر مرتبه نسبت به! قبل خود حادث اند بقیاس و بر روی هم حادث بالزمان اند و جهان و نظام جملی آن جمعاً حادث بحدوث ذاتی است صدر اگوید عقول و مفارقات خارج از حکم حدوث اند زیرا آنها متحقق به صقع ربوبی و موجود بوجود الهی اند نه بایجاد او و حکم حدوث در چیزهایی که حرکت جوهریه در آنها هست جاری است و بالجمله اوقائل بحادث بحدوث طبیعی است^۲

حاجی سبزواری قائل بحدوث اسمی بوده و گوید جهان یعنی ماسوی الله اسماً و صفاتی اند که منتزع از حدود وجود منبسط اند و بنا بر این کلیه موجودات از عقول و نفوس و غیر مسبوق اند بعدم در مرتبه احدیت و حادث اند بتجلی ذات و بواسطه اسم المبدع.

ما حصل سخن آنکه میرداماد قائل به سه عالم است.

الف - عالم سرمد یا وعاء سرمد.

ب - عالم دهر یا وعاء دهر.

۱ و القدم الزماني هو كون الشيء الزماني غير متحقق الوجود بزمان مامسبوق من جهة المبدء بزمان العدم بل مستمر الحصول في امتداد الزمان كله فلا يكون لزمان وجوده اول زماني وملا که الاستغناء عن التعلق بالامكان الاستعدادی - قبسات ص ۱۲ - فنقول قول السيد العالم حادث دهری معناه ان عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهری لانه مسبوق الوجود بوجود الملكوت الذی وعائه الدهر سبقاً دهریاً - شرح منظومه ص ۷۷ - کل موجود فلو وجوده وعاء او ما یجری مجراه فوعاء السیالات کالحركات والمتحركات هو الزمان سواء کان بنفسه او باطرافه من الانات المروضة وما یجری مجرى الوعاء للمفارقات النورية هو الدهر وهو کنفسها بسیط مجردة عن الكمية والاتصال والسیلان ونحوها ونسبتها الى الزمان نسبة الروح الى الجسد وما یجری مجرى الوعاء لاحق وصفاته واسمائه هو السرمد - شرح منظومه ص ۷۶ - ومن الفلاسفة القائلین بحدوث العالم هرقل الحکیم ... رسائل ملاصدرا ص ۹۹

۲ - واذا كان الله ولم یکن معه شيء ولا اسم ولا رسم ولا صفة ولا تعین فحدث وحدد من المرتبة الاحدیة الاسماء والرسوم - شرح منظومه ص ۷۷ - ۷۸ - ۷۵ دستور العلماء ج ۲ - ص ۱۶

ج - زمان و زمانیات یا اوعاء زمان.

او عالم جسمانی را حادث بحدوث دهری میداند و مجردات یعنی عقول و نفوس را حادث بحدوث سرمدی میداند و موجودات را سه طبقه کرده است .

۱ - زمانیات.

۲ - دهریات.

۳ - سرمدیات^۱

شیخ الرئيس نیز درمبحث مربوط به خود اشاره به همین سه طبقه کرده است.

حاشه - حاشه عبارت از قودایست که دریابنده جزئیات جسمانیه است و در محل خود بیان شده است که حواس ظاهری و باطنی هریک بر پنج نوع اند و هریک از انواع قوای مدر که و حواس ظاهره و باطنه دارای عضوی خاص میباشد. حواس ظاهری که منشأ تمام معارف بشری بوده و انسان در بدو امر بواسطه همان حواس از اشیاء محیط بخود و حوادث و اتفاقات جهان اطلاع حاصل مینماید عبارت اند از :

۱ - لامسه که منشر در تمام بدن و عضو آن پوست بدن است .

۲ - سامعه که عضو آن صماخ است.

۳ - شاهه که عضو آن بینی است.

۴ - باصره که عضو آن چشم است.

۵ - ذائقه که عضو آن زبان است بعضی از فلاسفه قوای ظاهری انسان را منحصر به

پنج قوه نمیدانند: ^۱ حواس پنج گانه باطنی عبارت اند از.

الف - حس مشترك که مدرک صور است یعنی آنچه بواسطه حواس ظاهری دریافته

میشود همه بدوا بحس مشترك منتقل میشوند^۲

۱ - اسفار ج ۴ - ۸۰ - شرح حکمة الاشراق ص ۴۷۳ شفاع ۱ - ۳۳۱ - ۲۹۷ اسفار ج ۱ - ۲۹۰ ج ۴ - ۴۹

۲ - الحس المشترك وهی قوة مودعة فی مقدم الدماغ عند الجمهور وعندنا قوة نفسانية استعداد

حصوله فی مقدم الدماغ بل فی روح المصبوب فيه تأدی اليها صور المحسوسات الظاهرة كلها

كالجوایس الذي يأتون باخبار النواحي وزير الملك - اسفار ج ۴ - ۴۹

ب - و هم قوه ایست که مدرك معانی است یعنی آنچه بواسطه حواس ظاهری قابل ادراك نیست .

ج - خیال که حافظ صور مدرك حاضر در حس مشترك است.

د - حافظه که نگهبان معانی است و خزانه و هم است .

ه - قوه متصرفه که خود مدرك نیست ولیکن تصرف در مدركات خیالی و وهمی میکند. این قوه اگر تصرف در امور مخزونه در وهم کند تخیل نامند و اگر نفس ناطقه را بکار بندد مفکره میگویند.

شیخ گوید قوه متصرفه در حیوانات چون تصرف در وهمیات میکند متخله است و در انسان مفکره است.

اغلب فلاسفه مخصوصاً مشائیان برای هر يك از حواس باطنی محل خاصی را معین کرده و آنها را موضعی میدانند ولیکن شیخ اشراق منكر موضعیت مغز است و گوید کلیه قوا از ظاهر و باطنه از قوه واحدیه که نفس باشد سرچشمه میگیرند و همان نفس است که تجلیات مختلف دارد و این معنی را نیز باید توجه داشت که فلاسفه مشاء هم آنها را وسیله میدانند نه آنکه خود آنها را مستقل بادراك پندارند و در هر حال همان طور که بیان شد منشأ و مبدأ معارف و علم انسان حواس ظاهره است که مدركات خود را تحویل حس مشترك می دهند و قوه خیال نگهبان آنهاست و قوه وهم هم معانی جزئیها را از قبیل عواطف و دشمنی و ترس و غیره مستقیماً ادراك میکند و قوه حافظه نگهبان آنهاست و قوه متصرفه در آن دو خزینه یعنی خیال و حافظه تصرف میکند و هر گاه تصرف آن تصرف عقلائی باشد یعنی از نفس ناطقه استمداد گیرد مفکره است و اگر تصرف آن تصرف غیر عقلائی بوده در وهمیات تصرف کند متخیله نامند .

و آنچه در حیوانات حاکم است همان قوه واهمه است که بمنزله قوه عاقله انسان است و آنچه در انسان حاکم است قوه عاقله و مفکره است.

حاصل - کلمه حاصل در کلمات فلاسفه گاه بمعنای ثابت آمده است که همان واسطه میان موجود و معدوم باشد و گاه بمعنای ثابت مرادف با وجود آمده است ،

حافظه - حافظه قوه ایست مترتب در تجویف آخر دماغ و نگهبان مدرکات و همیه است و در حقیقت خزانه وهم است.^۱

حاق - کلمه حاق بمعنای وسط آمده است و معنای «حاق الحاق» وسط وسط است.

حال - کلمه حال در لغت بمعنای حلول و نزد صوفیه امری است که وارد بر قلب سالک میشود عدّه از اهل نظر میان وجود و عدم واسطه قائل شده اند که آن را حال مینامند. فلاسفه کیفیات غیر راسخه را حال میگویند و کیفیات راسخه را ملکه مینامند بعضی از معتزله مانند ابوهاشم وقاضی ابوبکر و جوینی از اشاعره چنانکه فوقاً اشاره شد میان وجود و عدم فاصله قائل میباشند و آنرا حال نامیده اند و تعریف کرده اند به صفت موجود که خود نه موجود است و نه معدوم و بلکه حال است و مراد آنان از صفت معانی انتزاعیه مانند عالمیت و قدرت و غیره است.^۲

حجب ظلمانی - مراد از حجب ظلمانی طبایع زمانیه یعنی ماده و مادیات میباشد که مانع و حاجب انسان از توجه به حقیقت و عالم ملکوت است در مقابل حجب نوریه که عبارت از عقول مجرد مرتبه در وجود است.^۳

حد - تعریف بذاتیات را حد میگویند و عبارت دیگر حد عبارت از ممیز ذاتی

۱- اسفار ج ۳ - ص ۵۲ - دستور العلماء ج ۲ ص ۴ - اما القوة الحافظة فهي خزانه عندهم للوهم اختزن فيهما صور مدرکات كما ان الخيال خزانه للحس المشترك وقد سمى ايضاً ذا كره و مسترجعة - اسفار ج ۴ - ص ۵۲

۲- دستور العلماء ج ۲ - ص ۴ - اقول ذهب جماعة من المتكلمين الى ثبوت واسطة بين الوجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم يتمايز به الذوات - شرح حكمة العين ص ۲۸ - از کیفیات غیر محسوسه بحواس ظاهری آنچه را راسخ نیست حال خوانند چون غصب و حلم و هر چه را راسخ است ملکه گویند - درة التاج بخش سوم ص ۷۹

۳- واعلم ان المراد من الحجب النوريه هي العقول المجردة المترتبة في الوجود والحجب الظلمانية النفوس والطابع لانها زمانية و كلما هو زمني فللعدم دخول في نحو وجوده و ليست نورية خالصة عن الظلمة - اسفار ج ۳ - ص ۶۴ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۱۶

وزسم ممیز عرضی است و مدار تمام بودن حد و رسم اشتمال آن بر جنس قریب است در هر حال مقومات ماهیت در مقام تفصیل حد است و در مقام اجمال محدود و حد از محدود خارج نیست و تفاوت حد و محدود به تفصیل و اجمال است و اجزاء هدیه در مقام ذات و تجوهر متمایز اند و در مقام وجود متحد.

حد تام - تعریفی که متضمن جنس و فصل قریب باشد حد تام مینامند.

حد ناقص - تعریفی که مرکب از فصل قریب و جنس بعید و یا فصل بتنهائی باشد حد ناقص مینامند.

حرکت اسطفسی - مراد حرارت عنصر نار است که حرارت طبیعی عنصری است.^۱

حرکت - حرکت از نظر فلاسفه عبارت از انتقال تدریجی از قوه بفعل است توضیح آنکه موجودات هیچکدام از تمام جهات بالقوه نمیباشند زیرا معنای موجود بودن مخالف با قوه محض بودن است و بنابر این اشیاء موجوده یا از جمیع جهات بالفعل اند و قهراً این نوع موجودات حائز تمام کمالات وجودی خواهند بود و حالت منتظره و متوقعه در آنها نیست مانند ذات حق تعالی و عقول و نفوس در مرتبه بعد از او و یا از بعضی جهات بالفعل اند و از بعضی جهات دیگر بالقوه این نوع موجودات از آن جهت یا جهات که بالقوه اند خروجشان از قوه بفعل یا دفعی است «کون و فساد» نامیده اند مانند انقلاب عنصری چنانکه آب منقلب به هوا میگردد که صورت هوایی برای آب بالقوه است این نوع انقلابات را از جهت زوال صورت اول فساد گویند و از جهت تلبس بصورت حادث کون نامیده اند و اگر خروج از قوه به فعل بطور تدریج باشد حرکت میگویند^۲

۱- اسفار ج ۱- ص ۲۱

۲- فالحرکه کمال اول لما هو بالقوه - شفاع ۱- ص ۳۴ الحرکه هی نفس خروج الشیء من القوة الی الفعل لا ما به یخرج الشیء منها الیه - رسائل ملا صدرا ص ۲۹ - حرکت خروج شیء است از قوه بفعل - درة التاج بخش سوم ص ۹۸ الموجود اما بالفعل من کل وجه فیمتنع علیه الخروج عما کان و اما بالقوه من کل وجه و هذا غیر متصور فی الوجود الا فیما کان له فعلية القوة و من شأنه ان یتقوم بای شیء کان کالهیولا الاولی و اما بالفعل من جهة و بالقوة من *

حرکت بردو گونه است یکی حرکت بمعنای قطع که عبارت از امر ممتد متصل واحد است از اول مسافت تا آخر آن یعنی مبدأ و منتهای حرکت و حصول آن بعد از وصول جسم متحرك به منتهای حرکت است و این امر مستمر متصل واحد مرتسم در خیال است و دیگر حرکت بمعنای توسط که عبارت از امر سیال متدرج الوجود در خارج است که اجزاء آن که «آن» باشد در خارج موجود است و بعبارة دیگر بودن جسم متحرك بین مبداء و منتهی است بنحویکه هر حدی که از آن لحاظ شود در «آنی» مخالف با حالش در «آن» دیگر باشد و بعبارت واضحتر در هر «آنی» واصل بحدی از حدود مسافت است که قبل و بعد از آن واصل بدان حد نیست و در حقیقت حرکت توسطی عبارت از حصولات متعاقبه در مسافتات حدودات متمایله است

داماد گوید حرکت عبارت از امر تدریجی الحصول است که امر ممتد غیر قاری را رسم میکند و مراد او از امر غیر قار زمان است بعضی دیگر گفته اند که حرکت عبارت از تبدل حال قار است در جسم بطور تدریج در هر حال در حرکت شش امر موجود است^۱

الف - فاعل حرکت.

۱ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۲۱ - حکمته الاشراف ص ۳۹۴ قسرات ص ۷۲ - اسفار ج ۱ ص ۲۱۸ - ۲۱۶ شرح منظومه ص ۲۳۳ شرح حکمته الاشراف ص ۳۳۹ - اسفار ج ۱ - ص ۳۵ - بر کلی گوید حرکت امری است حقیقی اما حقیقت حرکت آن نسبت که مواضع متحرك را نسبت بنقاط مکانی نشان میدهد حقیقت حرکت تغییر حالت و کیفیت است مکان یا بعد بواسطه حرکت در ذهن متصور میشود - سیر حکمت در اروپا

*جهة فلامحاله يكون ذاته من كبة من شيئين باحدهما بالقوة وبالآخر بالفعل - رسائل صدر ص ۱۷ - ارسطو گوید حرکت عبارت از سیر از هیولا بصورت است و بر چهار نوع است:

۱ حرکتی که اثر آن در عنصریات عبارت از ایجاد و اعدام است .

۲ حرکتی که تغییر در کیف است .

۳ حرکتی که اثر آن تغییر در کم است .

۴ حرکتی که اثر آن انتقال یا تغییر مکان است .

ب - فایله حرکت

ج - مافیله الحرکه

د - مامنه الحرکه

ه - مالیله الحرکه

و - زمان حرکت

حرکت ارادی - حرکت ارادی حرکتی است که مبدء قریب آن اراده و اختیار در متحرك باشد و حرکت نفسانی و شوقی هم نامیده اند .

حرکت در ایسن - حرکت در این عبارت از انتقال جسم است از مکان بمکانی دیگر

حرکت تسخیری - هر حرکتی که در تحت تسلط و اختیار متحرك نباشد و مبدء

آن شعور و اراده متحرك نباشد حرکت تسخیری نامیده اند.^۱

حرکت توسطی - رجوع شود به کلمه حرکت .

حرکت جوهری - حرکت در مقوله جوهر که منسوب به ملاصدراست میباشد و گوید

کلیه موجودات غیر از مفارقات متحرك به حرکت جوهری اند باین معنی که طبیعت و

ذات آنها همواره متحول و متغیر اند و در هر آنی در شأنی هستند غیر از آن دیگر و کلیه

اجسام و جسمانیات در جریان و سیلان اند و در عین حفظ وحدت استمراری متبدل و متغیرند

رجوع شود به کلمه ارتباط حادث بقدم و حرکت در مقوله.^۲

حرکت قسری - هر حرکتی که مخالف میل طبیعی متحرك بوده و مستفاد از

خارج باشد^۳ حرکت قسری مینامند

حرکت قطعی - رجوع شود به کلمه حرکت :

۱ - اسفار ج ۱ ص ۲۵۷ - شرح منظومه ص ۸۵

۲ - اسفار ج ۱ ص ۱۷۳ - ۲۲۰

۳ - شرح حکمة الاشراق ص ۳۲۹ دستور العلماء ج ۲ ص ۱۸ - فنقول ان الحرکه التي

بالقصرهی التي محرکها خارج عن المتحرك بها وليس مقتضى طبیعته

حرکت بالعرض - حرکت بالعرض عبارت از حرکتی است که عروض آن بر متحرك بواسطه امری باشد که آن امر واسطه در عروض حرکت باشد مانند جالس کشتی که بواسطه متحرك بودن کشتی متحرك بالعرض است^۱

حرکت در کم - حرکت در کم عبارت از انتقال تدریجی از کمیتی به کمیتی دیگر و انتقال از مقدار معینی بمقدار دیگر میباشد و آن بر چهار نوع است که عبارت از نمودن و قبول و تخلخل و تکاثف باشد.

حرکت در کیف - انتقال تدریجی جسم را از حالتی و کیفیتی بحالت و کیفیت دیگر . بابقاء صورت نوعیه آن حرکت در کیف مینامند مانند تسخن و تبرد آب که استحاله هم نامیده شده است .

حرکت مستدیر - حرکت مستدیر عبارت از حرکت دورانی مانند حرکات افلاک است در مقابل حرکت مستقیم.

حرکت در وضع - حرکت در وضع عبارت از انتقال تدریجی جسم است از هئیت خاص به هئیت دیگر.

حرکت در مقوله - فلاسفه حرکت را باعتبار مافیة الحركات در چهار مقوله میدانند که عبارت از کیف و کم و وضع و این میباشد لکن اخوند ملاصدرا از متأخران فلاسفه مقوله پنجمین نیز اضافه کرده است که حرکت در مقوله جوهر باشد اخوند در مقام بیان نظریه خود در حرکت جوهری میگوید هر حرکتی اعم از حرکت قسری و طبیعی و ارادی مبداً قریب آن طبیعت است و در حقیقت در هر نوع حرکتی طبیعت متحرك مؤثر بوده و از این جهت حرکت مستند بطبیعت است بالذات و در حرکات قسری گوید قسر علت معده است و بالعرض است و از این جهت است که بعد از زوال قسر حرکت در مقوله باقی است و کلیه فواید منتهی به طبیعت میشوند و در حرکت ارادی مانند حرکت نفس نیز با استخدام طبیعت حاصل میشود چه آنکه مبداً قریب حرکت نفسی هم بعد از علم و میل و شوق و عشق و تخیل و اراده قوه مودعه موجوده در عضلات است که امر طبیعی است و با استخدام اراده در میاید و حرکات انتقالی

۱- اسفار ج ۳ - ص ۸ - دستور العلماء ج ۲ ص ۳۷ - اسفار ج ۱ ص ۲۰ ج ۳ - ص ۵۹

از مکانی بمکان دیگر هم مبدء آن قوه است که قائم بآن جسم است و همان طبیعت است پس مبدء قریب حرکت جسم قوه جوهریه است که قائم بجسم است و از بیانات فوق معلوم میشود که مبدء قریب حرکت در تمام متحرکات طبیعت است و معلوم شد که مباشر حرکت و مبدء قریب آن باید امر سیال و متجدد الهویت باشد زیرا محال است که امور متجدده مستند بثبات الذات باشند و در نتیجه تمام حرکات به طبیعت منتهی میشود و مبدء حرکات امری است متجدد الذات و در سیلان اند و تجدد ذاتی طبیعت است و بالجمله کلیه متجددات و متحرکات و حرکات در انواع مختلف مقولات و انواع حرکات از قسری و ارادی و غیره منتهی به طبیعت میشوند و چون موضوع این حرکات مرکب از امر بالقوه و امری بالفعل است جهت فعلیت آنها همواره ثابت و مستمر است زیرا هیچ گاه عاری از فعلیت نتواند باشد و عبارت دیگر در عین تبدل و تحول جنبه هو هویت متحرك ثابت است و در هیچ آنی عاری از فعلیت نیست پس طبیعت کائنه در اجسام در عین تجدّد و تبدل مستمر و ثابت است بدین بیان که برای هیولا در هر آنی صورتی است و در هیچ آنی از هم جدا نمیشوند یعنی هیولا در هیچ آنی از صورت جدا نمیشود و همواره جنبه ثبات و استمرار در آن محفوظ است و تجدّد امری است ذاتی طبیعت « و الذاتی لا یعلل » و طبیعت احتیاجی بجاعل تجدّد ندارد بلکه احتیاج بجاعل وجود دارد پس طبیعت بالذات متجدّد و سیال است و تمام حرکات و تبدلات بآن منتهی میشوند و آن از جنبه استمراری خود مستند بجاعل و واسطه در فیض است و افاضه جود بمادون خود^۱

۱ - اسفار ج ۳ ص ۱۷۱ و معنی کون الحركة فی المقولة ان یکون للموضوع فی کل آن فرض من آنات زمان الحركة فرد من تلك المقولة یخالف الفرد الذی یکون له فی آن آخر منها مخالفة نوعیة او صنفیة - شرح صدر ابرهه دایة الطبایع المادیة والنفوس المتعلقة بالا بدان الطبیعیة کلها متحركة فی ذاتها وجوهرها عندنا کما افمننا البراهین علیه و بینا ان جمیع الهویات الجسمانیة التي فی هذا لعلم سواء كانت بسائط او مرکبات وسواء كانت صوراً او مواداً وسواء كانت فلكیته او عنصرية وسواء كانت نفوساً او طبایع فهي مسبوقه بالعدم الزماني فلها بحسب کل وجود معین مسبوقه بعدم زماني غیر منقطع فی الازل فكلها حادثه *

حصه - حصه و حصص وجود عبارت از نفس مفهوم مضاف بماهیت است بنحویکه اضافه داخل و مضاف الیه خارج باشد و بعبارت دیگر طبیعت مقید بقید شخصی را حصه میگویند بنحویکه قید خارج و تقید اضافه داخل باشد.

حصول - حصول یعنی وجود بعد از عدم و در محل خود بیان شده است که حصول شی در ذهن بردو نحو است یکی بنحو وجود و عروض عرض بر معروض خود مانند حصول سیاهی برای جسم و قیام برای زید قائم و دیگری بنحو اتصاف و حمل که مقتضی وجود موصوف و مثبت له است نه مثبت زیرا ممکن است که مثبت له متصف بامری انتزاعی باشد مانند اتصاف زید بعمی که وجود عمی اتصافی است نه عرضی^۱

حضرت ربوبی - مرتبه اسماء و صفات یعنی مرتبه تفصیل را اهل اله حضرت ربوبی مینامند

حق - کلمه حق در لغت بمعنای گفتار درست و فکر درست است و قضیه مطابقت با واقع و گفتار مطابق بانفس الامر است و گاهی از کلمه حق وجود در عین و وجود دائم و وجود واجب را اراده میکنند بآن نحو که در نفس الامر هست.^۲

حقایق تعلقیه - مراد از اصطلاح حقایق تعلقیه وجودات خاصه ممکنه است که صدر آنها را حقایق تعلقیه ارتباطی مینامند.

حقایق نوریه - این اصطلاح را گاه بمعنای وجودات خاصه و گاه بر عقول و نفوس اطلاق کرده اند^۳

۱- دستورالعلماء ج ۲ - ص ۳۸ - اسفار ج ۱ - ص ۲۰ - ج ۴ - ص ۵۹

۲ - اسفار ج ۱ - ص ۲۰ - دستورالعلماء ج ۲ - ص ۴۴ - ۴۵

۳ - شرح حکمته الاشراق ص ۱۴

*لیس فیها واحد شخصی مستمر الوجود ولا حقیقه ثابتة الهویة اسفار ج ۳ - ۱۷۲ صدر
در رساله خود گوید از کلام فور فور یوس حر که در مقوله جوهر فهمیده میشود و در صفحه ۸۷
نیز گوید از کلام ارسطو نیز حر که جوهریه مستفاد میشود - دستورالعلماء ج ۲ ص ۲۲
- ص ۲۳ قد اختلف فی نسبة الحر که الی المقولات فقال بعضهم ان الحر که هی مقوله ان
ینفعل وقال بعضهم: اسفار ج ۱ - ص ۴۰

حقایق متأصله - مراد از حقاین متأصله زوات و موجودات متأصل و متقرر است در مقابل مفاهیم و اعتباریات .

حقیقت - کلمه حقیقت بر حسب موارد استعمال دارای معانی مختلف است بدین قرار
الف - در مقابل اعتبار که مراد از حقیقت در این مورد ذات و مراد از اعتبار حیثیات لاحق است

ب - در مقابل فرض که حقیقت باین معنی مراد بانفس الامر است.

ج - در مقابل مفهوم چنانکه میگویند : بصر داخل در مفهوم عمی است نه در حقیقت آن .

د - در مقابل مجاز چنانکه گویند استعمال کلمه اسد در انسان مجاز است
حکما این کلمه را بمعنای ماهیت موجود در عین استعمال کرده اند و گویند حقیقت هر چیزی مرتبه تأصل و تقرر آن است و حقیقت وجود مرتبه کامل وجود است و حقیقت انسان نفس ناطقه است که جامع کمالات نفوس نباتی و حیوانی و در مرتبه فوق و کمال آنهاست^۱
حقیقة الحقایق - مراد ذات حق تعالی و واجب الوجود است و مرتبه احدیت که جامع جمیع حقاین است که حضرت جمع و حضرت وجود هم مینامند^۲

حق الیقین - این اصطلاح را صوفیان بمعنای فناء عبد در حق و بقاء او بقاء علمی و شهودی و حالی گرفته اند و میگویند عالم هر کس مراحل دارد که عبارت از مرحله علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین باشد مثلاً علم هر کسی بمرکب خود علم الیقین است و موقعی که ملک الموت را مشاهده کرد علم او بمرکب خود عین الیقین است و در حالیکه مرکب را میچشد حق الیقین است .

بعضی گفته اند علم الیقین ظاهر شریعت است و عین الیقین اخلاص در شریعت است و حق الیقین مشاهده شریعت است^۳

۱ - اسفار ج ۳ ص ۴ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۴۲

۲ - دستور العلماء ج ۲ ص ۴۵

۳ - دستور العلماء ج ۲ ص ۴۵

حقیقه - قضیه حقیقه قضیه ایست که موضوع حکم و مصادیق آن اعم از مصادیق مقرر و متحقق در عین باشد یعنی اعم است از آنکه محققه الوجود باشد یا مقدره الوجود و قضیه حقیقه منفصله قضیه ایست که حکم بتنافی در آن صدقاً و کذباً باشد.

حکم - حکم از نظر منطقیان عبارت از اذعان به نسبت ایجابی یا سبلی میان موضوع و محمول است در زیر عنوان کلمه تصور بیان شد که بعضی تصدیق را امر بسیط که همان حکم بوده و لا وقوع باشد میدانستند

حکمت - کلمه حکمت در لغت به معنای دانائی است و تعاریف مشهور فلسفی آن از این تر است

الف - حکمت علم باحوال اعیان موجودات است باندازه قدرت و توانائی بشر بان نحو که در نفس الامر هستند.

ب - حکمت عبارت از خروج نفس است بطرف کمال ممکن خود در جانب علم و عمل

ج - حکمت عبارت از علم بمعرفت واجب الوجود است.

د - حکمت عبارت از علم با سبب و علل تکمیل قوای انسانی است

ه - حکمت عبارت از تشبه بذات حق تعالی است.

و - حکمت عبارت از علم با سبب و علل قصوی است.

ز - حکمت عبارت از صیوررت انسان است جهان عقلی که مشابه با جهان عینی

باشد حکما میگویند حکمت برترین علم است به برترین معلوم^۱

۱ - شفا ج ۲ - ص ۲۸۲ - دستور العلماء ج ۲ ص ۴۵ - و اعلم ان الحکمة صناعة نظرية

يستفاد بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب من حيث اكتساب النظريات و اقتناء الملكات لتكامل النفس وتصير عالماً معقولاً مضافاً للعالم الموجود (یا الوجود) فتستعد

بذلك للسعادة القصوى وذلك بحسب الطاقه البشريه - شرح ملا صدرا بر هدايه

الحکمة معرفة الوجوب والحکمة عند الحكماء تقع على الفعل التام وتقع على الفعل المحکم

والفعل المحکم هو ان يكون قد اعطى الشيء جميع ما يحتاج اليه - اسفار ج ۳ - ص ۸۰

حکمت اشراق - یعنی فلسفه که مبتنی بر فلسفه شرق است و یا فلسفه که بر مبنای اشراق و کشف است که همان حکمت ذوقی باشد^۱

حکمت ذوقی - مراد از حکمت ذوقی که در مقابل بحثی است فلسفه اشراق که بر مبنای ذوق و مشرب عرفانی ایست میباشد^۲

حکمت عملی - علم باحوال اشیاء و موجوداتی که وجود آنها در حیطه قدرت و اختیار بشر هست حکمت عملی میگویند بعضی گفته اند حکمت عملی عبارت از علم بموجوداتی است که وجود آنها متوقف بر حرکات اختیاری است صدر ا گوید غایت حکمت عملی نیل به سعادت اخروی و استعلاء نفس میباشد^۳

حکمت مطلقه - مراد از حکمت مطلقه در بعضی موارد فلسفه اولی است^۴

حکمت مسکوت عنها - مراد از حکمت مسکوت عنها باصطلاح عرفا اسرار حقیقت است که بعلم رسمی از آن نتوان آگاه شد .

حکمت منطوق بها - مراد از حکمت منطوق بها علم شریعت است

حکمت نظری - علم باحوال اشیاء و موجوداتی که وجود آنها تحت قدرت و اختیار بشر نیست حکمت نظری مینامند .

صدر ا میگوید غایت حکمت نظری انتقال نفس و سیر او از مراتب ناقص بمراتب کامل است .

۱ - فی تحریر حکمة الاشراق ای الحکمة المؤسسة علی الاشراق الذی هو الکشف او حکمة المشاركة الذی هم اهل فارس و هو ایضاً يرجع الی الاول لان حکمتهم کشفیه ذوقیه فنسب الی الاشراق الذی هو ظهور الانوار العقلیه و لمعاتها و فیضانها بالاشراقات علی النفس عند تجردها و کان اعتماد الفارسیین فی الحکمة علی الذوق و الکشف و کذا قدماء الیونان خلا ارسطو و شیعتهم فان اعتمادهم کان علی البحث و البرهان لا غیر - شرح حکمة الاشراق

ص ۱۲

۲ - شرح حکمة الاشراق ص ۲۴

۳ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۴۶ - اسفار ج ۲ - ص ۵

قدما فلاسفه هريك از دو نوع حكمت (عملي و نظري) را بر سه قسم کرده اند اقسام حكمت عملي عبارت است از :

تهذيب اخلاق و تدبير منزل و سياست مدينه و اقسام حكمت نظري عبارت است از علم اعلى و فلسفه اولى و علم كلى و ما بعد طبيعت و ما قبل طبيعت بر حسب تعاريفى كه از جهات مختلف براى فلسفه اولى شده است و علم اوسط كه علم رياضى يا علم تعليمى ناميده و اصول علم الهى را بر پنج قسمت کرده اند كه عبارت باشد از امور عامه و اثبات ذات و صفات واجب و اثبات جواهر روحانى و بيان ارتباط امور ارضى با قواى آسمانى و بيان نظام آفرينش .

اصول علم رياضى و علم اوسط را چهار قسم ميدانند كه عبارت از علم عدد و علم هندسه و علم هيئت و علم موسيقى باشد .

اصول علم ادنى را بر هشت قسم ميدانند كه عبارت باشد از علم باحوال امور عامه اجسام و علم بكون و فساد اجسام و علم بمر كبات غير تام مانند كائنات جو و علم باحوال معادن و علم به نفس انسانى و علم به نفس حيوانى و علم بنفس ناطقه^۱

حلول - حلول چيزى در چيزى عبارت از فرود آمدن شىء است در شىء ديگر و بمعناى دخول و نفوذ چيزى در چيزى ديگر آمده است و در معناى آن نزد حكما، اختلاف است از اين قرار:

الف - حلول عبارت از اختصاص چيزى است به چيزى ديگر بنحويكه اشاره بهريك عين اشاره بديكبرى باشد .

ب - حلول شىء در شىء ديگر مانند حلول اعراض در اجسام كه حلول تحقيقى است و مانند حلول علوم در مجردات كه تقديرى است .

ج - حلول عبارت از سر يان چيزى است در چيزى ديگر .

د - حلول عبارت از تعلق شىء است به شىء ديگر بنحويكه يكى صفت و ديگرى

۱ - دستورالعلماء ج ۲ - ص ۴۹ و ۵۳ - در تقسيم بندي حكمت ادنى يك قسم آن از قلم

افتاده است .

موصوف باشد مانند بیاض که متعلق و حال در جسم است.

در باب وجود ذهنی بعضی قیام صور مدر که رابنفس بر نحو قیام حلولی میدانند لکن صدرا گوید نه حلولی است و نه صدوری بلکه بنحو مشول است .

حلول سریانی - در صورتی حلول راسریانی میگویند که حال ساری در هر جزئی از محل باشد مانند حلول سفیدی در سطح پارچه.

حلول طریانی - دو جسمی که یکی ظرف و دیگری مظروف باشند مانند آب در کوزه مظروف را حال در ظرف بنحو حلول طریانی مینامند.^۱

حمل - حمل در لغت بمعنای بار برداشتن و نزد اهل معقول بر سه نوع است.

الف - حمل لغوی که عبارت از حکم بثبوت چیزی بر چیزی یا سلب آن میباشد .

ب - حمل اشتقاقی که عبارت از حمل بواسطه کلمه فی یا ذو و یا له میباشد.

ج - حمل مواطات که عبارت از حمل چیزی است بر چیزی بواسطه کلمه علی مانند آنکه گفته شود «الانسان حیوان» یعنی محمول بر حیوان است که حمل «هو هو» هم میگویند و عبارت دیگر نسبت محمول بموضوع اگر بلا واسطه باشد حمل مواطات مینامند که موضوع و محمول در وجود متحد و از لحاظ مفهومی متغایرند . در این نوع حمل اگر محمول ذاتی باشد حمل بالذات خواهد بود و اگر عرضی باشد حمل بالعرض میباشد حمل مواطات خود بر دو قسم است.

الف - حمل شیء بر نفس که نام خاص آن حمل اولی است مانند آنکه گفته شود «انسان انسان است» .

ب - حمل متعارف که مفاد آن این است که موضوع فردی از افراد محمول است که حمل شایع صناعی هم مینامند .

فارابی گوید اقسام حمل چهار است .

الف - حمل کلی بر جزئی مثال «زید انسان» است .

ب - حمل کلی بر کلی مانند آنکه گفته شود «انسان حیوان است».

ج - حمل جزئی بر جزئی مانند آنکه گفته شود «این زید» است.

د - حمل جزئی بر کلی مثال آن در خارج محقق نیست.^۱

صدرا در اسفار گوید حمل بر دو وجه است یکی حمل شایع و صناعی که حمل متعارفی هم نامیده اند و باز گشت آن بدین معنی است که موضوع از افراد محمول است و دیگری حمل اولی ذاتی که مقصود از آن این است که موضوع بعینه نفس ماهیت محمول است.

حیثیات - دلیل و برهان حیثیات یکی از دلائلی است که بمنظور ابطال تسلسل اقامه شده است و بیان آن از این قرار است.

هر گاه دو حیثیت غیر متناهی مترتب موجود باشند «یعنی حیثیات علل و معلول» چنانکه هر يك از جهتی علت و از جهتی دیگر معلول باشد (علت لاحق و معلول سابق خود) و دو حیثیت که یکی حیثیت علت بودن و دیگری حیثیت معلول بودن است موجود باشد میان هر حیثیت و حیثیت دیگر از آن سلسله متناهی خواهد بود و بنا بر این همه آن سلسله متناهی است.

حیثیه انضمامیه - اصطلاح حیثیت انضمامی در مقابل حیثیت انتزاعی است که موضوع حکم «من حیث انه منضم الی امر آخر» موضوع است و در حیثیت انتزاعی موضوع

۱ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۵۹ واعلم ان الحمل الشئ و اتحاده معه يتصور علی وجهين احد هما الشایع الصناعی المسمى بالحمل المتعارف و هو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً ويرجع الى كون الموضوع من افراد المحمول سواء كان الحكم علی نفس مفهوم الموضوع كما فی القضية الطبيعية او علی افراده كما فی القضاء بالمتعارفة من المحصورات وغيرها سواء كان المحكوم به ذاتياً للمحكوم علیه ويقال له الحمل بالذات او عرضياً له ويقال له الحمل بالعرض والجميع يسمى حملاً عرضياً و ثانيهما ان يعنى به ان الموضوع هو بعينه نفس مهية المحمول ومفهومه بعد ان يلحظ تحوُّلاً من التغاير ای هذا بعينه عنوان ماهية ذلك لان تقصر علی مجرد اتحاد فی الذات وفي الوجود ويسمى حملاً ذاتياً اولياً اسفار ج ۱ - ص ۸۰

«من حیث انه منتزع منه امر آخر» موضوع حکم است^۱

حیثیت تقیدیّه - هر گاه منظور از ذکر حیثیت جزء بودن آن باشد چنانکه گویند جسم از حیث آنکه مسطح است ایمن است یا از آن جهت که ابیض است مرئی است این نوع حیثیت را حیثیت تقیدی مینامند.

حیثیت تعلیلیّه - هر گاه مقصود از ذکر حیثیت تعلیل حکم باشد مانند آنکه گویند انسان از حیث آنکه مدرك امور غریبه است متعجب است یا از جهت آنکه متعجب است خندان است این نوع حیثیت را حیثیت تعلیلیه مینامند.

حیثیت مطلقه - هر گاه منظور از ذکر حیثیت عدم تقید موضوع بقیدی و حیثیتی باشد و موضوع بطور مطلق مستحق حمل باشد این نوع حیثیت را حیثیه مطلقه مینامند چنانکه گفته شود ماهیت از جهت آنکه ماهیت است نه موجود است و نه معدوم یعنی بر حسب ذات و بدون تقید بقیدی

حیز - در معنای کلمه حیز و فرق آن با امکان میان فلاسفه اختلاف است.

شیخ و جمهور متکلمان میگویند مکان و حیز دو لفظ مترادف اند «در فلسفه» و بمعنای سطح باطن از جسم حاوی مماس با سطح ظاهر از جسم محوی است (عقیده شیخ در الهیات شفا)

لکن شیخ در طبیعیات گوید حیز اعم از مکان است زیرا حیز شامل وضع هم میشود.

مثلاً فلك الافلاك دارای حیز و در حیز است و در مکان نیست زیرا وزای آن جسمی نیست که مماس با آن باشد و در حقیقت در کلمات شیخ در مبحث الهیات و طبیعیات اختلافی هست.^۲

۱- اسفار ج ۳ - ص ۱۵۱ - ۱۵۵ - ۱۳۰

۲ کل جسم اثیریاً کان او اسطقسیاً فله حیز طبیعی یطلبه عند الخروج عنه باقرب الطرق وهو عند القائلین بالجواهر الفرده الفراغ الموهوم وهو عندهم غیر المكان اذ المكان عندهم ما يعتمد علیه الجسم كما هو فی العرف وعند القائلین بالبعد نفس المكان وعند الذاهبین الی*

خواجه طوسی نیز چیز را اعم از مکان میداند .

حینیۀ مطلقه : قضیه حینیۀ مطلقه قضیه ایست که حکم در آن بر مبنای فعلیت نسبت باشد مادام که ذات موضوع متصف بوصف عنوانی است .

چنانکه گفته شود هر نویسنده متحرک است - صابع است مادام که کاتب بالفعل است بنا بر این در قضیۀ حینیۀ مطلقه فعلیت ملحوظ است بر خلاف ممکنه که امکان ملحوظ است .

حینیۀ ممکنه - قضیۀ حینیۀ ممکنه قضیه ایست که حکم در آن بسلب ضرورت مادام الوصف از جانب مخالف باشد مثال هر نویسنده متحرک الا صابع است در هنگامیکه کاتب و نویسنده است بالا مکان ، و چنانکه گفته شد در این نوع قضیه امکان ملحوظ است

حیوات - تعریف حیوات میان قدماء فلاسفه از احاطه ماهوی مورد توجه قرار گرفته و در اطراف آن بحث زیادی شده و تعاریفی چند برای آن ذکر کرده اند که از جمله تعاریف ذیل است

الف - حیوات عبارت از منشآت صدور افعال و آثار است

ب - میر سید شریف گوید: حیوات عبارت از امری است که منشأ قدرت و علم میباشد

ج - حیوات مبدء تحريك و ادراك است .

د - حیوات عبارت از امر و خصیصه ایست که مبدء و منشأ صدور و حرکات میباشد .

ه - بعضی از فلاسفه حیوات را بوسیله بیان آثار و خواص آن تعریف کرده اند که

عبارت از تغذیه و تنمیه و تولید مثل و حس و حرکت باشد

صدر ا گوید حیوات بدوام تکمیل میشود یکی ادراك و دیگری فعل و ادراك در اکثر

حیوانات غیر از احساس است و در جای دیگر گوید حیوات هر چیزی عبارت از نحوه وجود

* السطح اعم منه و من الوضع فان الجسم المحيط ليس له مكان على تعبیرهم لكن له وضع

ومحاذاة بالنسبة الى مافی جوفه - شرح ملاصدر بر هدایه - شفا ج ۱ اش ۱۸۵ - ۱۶۴ - ۱۰۱

۱۴۴ . ۱ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۶۸

۱ . حیوات التي تكون في هذا العالم تتم بادراك و فعل و الادراك في حق اكثر الحيوانات لا

يكون غير الاحساس و كذلك الفعل لا يكون الا التحريك المكاني المنعش عن الشوق وهذا

القوتان منبعثان قوتين عن مختلفين احد هما حركة والاخرى محرقة - اسفار ج ۳ . ص ۹۰

ج ۱ . ص ۲۹۹ شرح حکمة الاشران ص ۳۸۴

خود آن چیز است زیرا حیوات بودن چیزی است بنحوی که صادر شود از او افعالی که صادر از احیاء است از آثار علم و قدرت^۱

شیخ اشراق گوید حیوات عبارت از ظهور چیزی است لنفسه و موجود حی و موجود
دراک فعال است^۲



۱ و اعلم ان حیوة کل شیء انما هی نحو وجوده از الحیوة هی کون الشیء بحیث یصدر عنه الافعال الصادر عن الاحیاء من آثار العلم والقدرة . اسفار ج ۳ . ص ۹۵

۲ . و الحیوة هی ان یکون الشیء ظاهراً لنفسه والحد هو الدراک الفعال . شرح حکمة الاشراق ص ۳۰۰ - حیوات عبارت است از آنکه ذات به حیثیتی باشد که ممتنع نباشد بر او که بداند و بکند

دره التاج بخش سوم ص ۹

خ

خارج - کلمه خارج در فلسفه در مقابل ذهن است چنانکه گویند وجود خارجی منشأ اثر است و یا اشیاء در خارج منشأ اثرند و یا آثار وجودی اشیاء منوط بوجود خارجی و عینی آنها است و در هر حال موجودات خارجی یعنی موجوداتی که خارج از ذهن و فکر و قوای مدر که در جهان خارج وجود دارند چنانکه گویند جوهر موجودی است که هر گاه در خارج یافت شود وجود آن در موضوعی نباشد یعنی خارج از ذهن .

صدرا گوید مراد ما از خارج در اینجا عالم اجسام مادی است که دارای جهات وضعی اند^۱

کلمه خارج با اضافه شدن قیودی بمعانی دیگر هم آمده است که هر يك در محل و کلمه مخصوص بخود بیان میشود .

خارج محمول - امری که منتزع از ذات چیزی باشد مانند مفاهیم عامه و وحدت شئییت کلیت و غیره خارج محمول مینامند و عبارت دیگر محمولی که از ذات شیء انتزاع و حمل بر آن شود بدون آنکه از حمل آن چیزی بر ذات افزوده شود در مقابل محمول بالضمیمه که خود موجود بوجود فی نفسه است نهایت وجود فی نفسه اوعین وجود فی غیره است چنانکه حمل ابیض بر جسم در موقعی درست است که بیاض بجسم ضمیمه شود .

خرداد - معنای کلمه خرداد بنابر آنچه شیخ اشراق گفته است و صدرا نیز از او نقل کرده است از این قرار است :

۱- و مرادنا من الخارج هی هنا عالم الاجسام المادیة ذوات الجهات الوضعية - أسفار ج ۳- ص ۳

حکماء فرس برای نامگذاری ارباب انواع از اسامی بروج استفاده کرده‌اند و شاید هم قضیه بعکس باشد باین معنی که از ارباب انواع که در کلمات حکماء فرس بکار برده شده است و از عقاید عامیانه و رائج میان مردم بوده است منجمان برای نامگذاری بروج استفاده کرده باشند و در هر حال خرداد در اصطلاح حکماء فرس نام رب صنم آب است و بنا بر آنچه از قول زردشت نقل شده است .

این کلمات که برای نامگذاری بروج و شهرها استفاده شده است نام مخلوقات طولیه است.^۱

خرق والتیام - خرق بمعنای نفوذ چیزی در چیزی دیگر و برهم زدن و پاره شدن والتیام بمعنای پیوستن است . این اصطلاح در فلسفه از این جهت مورد بحث قرار گرفته است که در موارد خاصی عده بر این شده‌اند که نفوذ خروج از افلاك بلامانع بوده و همان طور که سایر اجسام عنصری قابل خرق والتیام آند اجرام فلکی هم قابل خرق والتیام آند و عده دیگر این امر یعنی قابلیت خرق والتیام بودن افلاك را مردود میدانند در هر حال از نظر فلاسفه در مواردی چند لازم شده است که این مسئله را مورد بحث قرار دهند .

محققان فلاسفه میگویند چون حرکت افلاك مستدیر است و هر جسمی که متحرك به حرکت مستدیره باشد و حرکت آن از نوع حرکت مستقیم نباشد قابل خرق والتیام نیست و خرق والتیام در اجسامی است که در معرض کون و فساد باشند و نیز خرق والتیام ممکن نیست مگر بواسطه کیفیات رطبه یا یابسه عنصری و چون افلاك نه متکیف به کیفیات خاصه عنصری و نه حرکت آنها از نوع حرکت مستقیم است بنابر این قابل خرق و التیام

۱- قثبت ان اول حاصل بنور الانوار واحدة وهو النور الاقرب والنور الاعظم و ربما سماه بعض من الفهلویة «وفی بعض النسخ الفهلوة» بهمن وزعم الحکیم الفاصل زرادشت ان اول ما خلق من الموجودات، بهمن ثم اردی بهشت ثم شهریور ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم مرداد - شرح حکمة الاشراق ص ۳۷۲

نیستند.^۱

خلا - خلا یعنی خالی بودن در مقابل ملاء یعنی پر بودن این مسئله که آیا ممکن است در جهان مکانی باشد که خالی باشد یعنی شاغل هیچ امری نباشد یا تمام مکانها و فضا هاملأ بوده و پیراز اشیاء و موجودات است مورد اختلاف واقع شده است.

صاحب شرح مواقف گوید که خلا عبارت از بعدموهومی است. میان اجسام ممتد در جهات و صالح برای اینکه چیزی شاغل آن شود.

متکلمان عموماً میگویند خلا عبارت از بعدموهوم است : در هر حال مسئله وجود خلا و اختلافاتی که در این مورد هست مربوط بداخل عالم جسمانی است لکن در مورد خارج جهان جسمانی حکما گویند عدم محض است.

و متکلمان گویند بعد موهوم است مانند آنچه در میان اجسام جهان جسمانی است یعنی فواصل مابین اجسام را خلا مینامند .

حکما بعد از اثبات محال بودن خلا فروعی بر آن مترتب کرده اند یکی آنکه چون خلا محال است بنابراین وجود دو عالم جسمانی هم محال است باین بیان که اگر عالم جسمانی دیگر باشد باید کروی باشد و هر گاه دو کره یعنی دو جسم کروی شکل موجود باشد یکی بر دیگری محیط نباشد قهراً فاصله میان آنها وجود خواهد بود و آن فاصله

۱- ان الجسم الذی لیس مبدء حرکة مستقیمة بالطبع فلیس من شأنه ان ینخرق و ذالک لان الانخراق لا یمکن ان یکون الا بحرکة من الاجزاء علی استقامة او مرکبة من استقامات من جهات النافذ الخارق و بالجمله من جهات الخرق و کل جسم قابل للحرکة المستقیمة قسراً ففیه مبدء حرکة مستقیمة طبعاً - اسفارح ۱- ص ۱۶۷ - ولان الحرکة المستقیمة انما یکون عند میل مستقیم و یمتنع وجوده فی الافلاک بوجود الميل المستدیر - شرح حکمة الاشراق ص ۳۳۲ - مسئله خرق و التیام در اجسام سماوی در قرن ۱۶ میلادی نیز مورد توجه قرار گرفته و فلاسفه ثابت کردند که افلاک نیز در معرض کون و فساد و خرق و التیام اند و از نوع اجسام عنصری میباشند و حرکات آنها هم بیضی است نه مستدیر - سیر حکمت در اروپا جلد دوم ص ۶

خلاء خواهد بود و چون خلاء محال است پس وجود دو کره جسمانی و مستقل از یکدیگر هم محال است.

و بهر حال چنانکه اشاره شد این مسئله خود یکی از مسائل مشکل فلسفی است که توجه فلاسفه و متکلمان را به خود جلب کرده و نظریات مختلفی اظهار کرده اند.

در مورد داخل عالم، جسمانی اکثر فلاسفه میگویند که خلاء وجود ندارد و تمام جهان جسمانی ملاء است و بعضی دیگر وجود خلاء را در عالم جسمانی ممکن و واقع میدانند و لکن در خارج از افلاك و عالم جسمانی نظریات و اشکالات و عقاید زیادتری اظهار شده است از نظر تاریخی حکمائی از قبیل ذیمقراطیس وجود خلاء را ممکن و بلکه واقع میدانستند و آنرا وسیلهٔ تکوین و تحریک عوالم جسمانی دانسته اند.^۱

خامع و لبس - خلع بمعنای زوال صورت و لبس بمعنای وجود صورت دیگر است و در فلسفه مرادف با کون و فساد بکار برده شده است.

خلق - خلق بضم خاء ملکه راسخه نفسانی است که بدون تکلف منشأ صدور افعال نیکو می باشد .

قطب الدین گوید خلق ملکه ایست که بآن از نفس افعالی صادر شود بی تقدم رویتی و اصول خلق سه است شجاعت، عفت، و حکمت و مجموع هر سه عدالت است^۲

خلق - خلق بفتح خاء - عالم عناصر و جسمانیات را عالم خلق مینامند که مسبوق بمده و مده است در مقابل عالم امر که عالم ابداع است و مسبوق بماده و مده نیست .

خیر - هر چیزی که مطلوب و مشتاق الیه همه باشد و مطلوب لذاته باشد خیر مینامند قطب الدین گوید و خیر آن است که مؤثر باشد پیش او و گاه باشد که شیء کمال باشد و خیر باشد

۱ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۹۱ - اسفار ج ۳ - ۱۹ - تعریفات سید شریف ص ۶۸ -

شفا ج ۱ - ص ۵۲

۲ - اسفار ج ۳ - ۹۲

باعتباری و غیر ایشان باشد باعتباری دیگر.^۱

کلمه خیر گاه اطلاق بر وجود شده است چنانکه خیر محسوس گفته اند و وجود محسوس اراده کرده اند و خیر الخیرات گفته اند و از آن مبدء المبادی و وجود مطلق و ذات حق را اراده کرده اند و در هر حال از کلمه خیر محسوس وجود و فعلیت محسوس را اراده کرده اند.

خیال - خیال قوه ایست مترتب در مؤخر تجویف اول دماغ که حافظ جمیع صور محسوسات بوده و خزانه حس مشترک است.^۲

صدرا گوید بخیال مصوره هم میگویند و آن قوه ایست که بوسیله آن صور موجوده در باطن نگهداری میشود و دلائلی جهت مغایر بودن آن با حس مشترک اقامه کرده است

الف - حس مشترک را قوه قبول صور میباشد و حال آنکه برای خیال قوه نگهداری صور است نه قبول و قوت قبول غیر از قوت حفظ است.

ب - حس مشترک حاکم بر محسوسات است و حال آنکه خیال نگهدارنده است و شیء واحد نمیتواند هم حافظ و هم حاکم باشد.

۱- الشیء المطلوب لذاته هو الخیر الحقیقی والخیر الحقیقی مطلوب لذاته - المعتبر ابو برکات ج ۳ - ص ۹ - درة التاج بخش سوم ص ۹۱ -

۲- دستور العلماء ج ۲ - ص ۹۴ - اما الخیال فهو قوة مترتبة فی مؤخر التجویف الاول من الدماغ یحفظ جمیع الصور المحسوسات و یمثلها بعد الطبیعة و هی خزانه الحس المشترك - شرح مالا صدرا بر هدایه - و یقال لها المصورة و هی قوة تحفظ بها الصور الموجودة فی الباطن - اسفار ج ۴ ص ۵۱ - و الحق ان هذا الثلاث شیء واحد و قوة واحدة باعتبارات یعبر عنها بعبارات فیعبر عنها باعتبار حضور الصور الخیالیة عندها بالخیال و باعتبار ادراکها للمعانی الجزئیة التعلفیه بالمحسوسات بالوهم و باعتبار التفعیل و التركیب بالمتخیلة - شرح حکمة الاشراق ص ۲۶۸ - ۴۶۸ -

د

دار قوت واستعداد- مراد از دار قوت و استعداد عالم عناصر و جسمانیات میباشد که همواره در معرض خلع و لبس و کون و فساد بوده و بر حسب استعدادات موجوده در آنها مراحل را طی کرده و از کمال به نقص میگردانند .

موجودات جسمانی و زمانیات علی الدوام در حال بود و شدن و مرحله خاصی از فعلیت میباشد و در عین تلبس بصورت خاص و حیات مرتبه از فعلیت باز هم بر حسب قوت خاصی که دارد مراحل دیگر را طی میکنند و از این جهت حقیقی ندارند و در عین فعلیت قوت محض اند و در عین قوت متلبس بمرتبه خاص از فعلیت اند .

دلالت - دلالت در اصطلاح بودن شیء است بنحویکه از علم بآن علم بچیزی دیگر لازم آید شیء اول را دال و شیء دوم را مدلول مینامند .
اقسام دلالت سه است که عبارت از دلالت وضعی و طبعی و عقلی باشد و هر يك از اقسام سه گانه دلالت بر دو قسم اند که دلالت لفظی و غیر لفظی باشد .

دماغ - کلمه دماغ در لغت بفارسی بمعنای مغز است .
حکماء و روانشناسان قدیم برای مغز سه تجویف قائل بوده و آنها را بطون سه گانه نامیده اند برای هر يك از بطون سه گانه دو قسمت قائل بودند که هر يك محل ادراک خاص و کار مخصوصی میباشد

سه تجویف دارد دماغ ای پسر	کز احساس باطن دهندت خبر
مقدم ز تجویف اول بدان	که باشد حس مشترك را مقرر

مؤخر از و شد محل خیال که ماند از و در شعور جز اثر
 اخیر وسط جای و هم است و حفظ ز تجویف آخر نباشد بدر
 پس اندر نخستین اوسط بود تخیل ز حیوان و فکر از بشر
 دارمقربین - مراد از دارمقربین عالم عقول مفارقه و سایر مجردات است که
 محل انتقال ارواح ز کیه می باشد و بد کاران و اشقیاء را در آن محل راهی نیست
 دوام - دوام عبارت از شمول نسبت چیزی است در تمام زمانها و اوقات چه آنکه
 ممتنع الانفکاک از موضوع باشد مانند حکم باینکه هر انسانی حیوان است و یا ممتنع الانفکاک
 نباشد مانند حکم باینکه هر فلکی متحرك است علی الدوام که در قسم اول انفکاک حیوانیت
 از انسان ناممکن است و لکن در قسم دوم انفکاک حرکت از فلک ناممکن نیست و بنابر
 این دوام اعم از ضرورت است.

دوام باین معنی بر سه قسم است

الف - دوام ازلی که محمول ثابت برای موضوع یا مسلوب از آن می باشد ازلا
 وابدأ.

ب - دوام ذاتی که محمول ثابت یا مسلوب از موضوع می باشد مادام که ذات موضوع
 موجود است مانند حکم باینکه هر انسان زنکی سیاه است که حکم برای موضوع ثابت
 است در ظرف وجود ذات

ج - دوام وصفی که ثبوت یا سلب محمول نسبت بموضوع بر مبنای دوام اتصاف ذات
 موضوع بوصف عنوانی می باشد یعنی مادام که اتصاف هست نسبت هم هست مانند حکم به
 آنکه هر نویسنده متحرك الاصابع است مادام که کاتب است.^۱

دور - دور در اصطلاح فلاسفه و اهل معقول عبارت از توقف دو امر است بر یکدیگر
 که نتیجه آن توقف شیء بر نفس است . دور بر دو نوع است .

الف - دور مصرح که توقف میان دو امری باشد بنحویکه هر يك متوقف بر دیگری

باشد .

ب - دور مضمر که عبارت از دوری است که مستلزم توقف شیء بر نفس بواسطه چیز ثالثی باشد.^۱

دهر - کلمه دهر اطلاق بر معانی بسیار شده است از این قرار.

الف - اسماء حسنی چنانکه از حضرت رسول اکرم نقل شده است که فرمودند به دهر بدنکوئید.

ب - بمعنای زمان طولانی آمده است چنانکه گویند خالق و آفریدگار دهر خدا است.

ج - اطلاق بر هزار سال شده است یعنی بعضی گفته اند دهر عبارت از هزار سال است.

د - بعضی گفته اند دهر عبارت از زمان نامتناهی است ازلا وابد یعنی از ازل تا ابد^۲

ه - بعضی موارد کلمه دهر اطلاق بر عمر شده است

و اطلاق بر زمان مطلق هم شده است یعنی دهر گفته اند و زمان مطلق را اراده کرده اند^۳ میر داماد در مورد زمان و دهر و سرمد بیان مفصلی دارد که خلاصه آن بقرار زیر است.^۴

۱ - اسفار ج ۱ - ص ۳۱

۲ - هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیاً مذکوراً - سوره دهر آیه اوله انا قد اصبحنا فی دهر عنود وزمن کنود - نهج البلاغه - وقد استبان ان هناك تقدماً مطلقاً ثابتاً سرمدیاً غیر متقدّمه للمتقدّم بحسب سرمدیته فی الوجود و تأخراً صریحاً دهریاً غیر متکمّم للمتأخّر بحسب حدوثة الدهری سبق العدم الصریح علیه سبقاً مطلقاً - قبسات ص ۶۵

۳ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۱۱۵ - شفاع ج ۲ - ص ۸۱

۴ - والشی الموجود مع الزمان ولیست فی الزمان فوجوده مع استمرار الزمان کله هو الدهر و کل استمرار وجود واحد فهو فی الدهر واعنی بالاستمرار وجوده بعینه کما هو مع کل وقت بعد وقت علی الاتصال فکان الدهر هو قیاس ثبات الی غیر ثبات و نسبة هذالمیة الی الدهر کنسبة تلك . قبسات ص ۶۹

برای سلسله موجودات از زمانیات تا مبده اعلیٰ ظروفی معین کرده است (حاجی گوید یا جاری مجرای ظروف) باین ترتیب که برای موجوداتی که دارای وجود غیر قار الذات و اجزای اند مانند حرکت که مرکب از اجزائی است که بعضی مقدم بر بعضی دیگر است و بنحوی از وجود هستند که بایکدیگر جمع نمیشوند و متدرج الوجودند مقدار و امتدادی غیر قار است که آن مقدار و امتداد نیز متدرج الوجود و غیر قار است و آن موجود غیر قار متدرج الوجود بوجود سیلانی اتصالی منطبق بر آن مقدار و مقدار غیر مجتمع الوجود است بنحوی که هر جزئی از اجزای آن منطبق با جزئی از اجزای آن امتداد است .

جزء مقدم منطبق با جزء مقدم و مؤخر با مؤخر این مقدار و امتداد که متغیر غیر قار الذات است که منسوب بآن موجود متغیر متدرج الوجود غیر قار الذات دیگر است زمان است .

و بنا بر این موجود غیر قار الذات متدرج الوجود بدون انطباق با زمان یافت نمیشود و متغیرات دفعیه هم در « آن » حادث میشوند و « آن » هم طرف زمان است پس زمان و عاء متغیرات است .

اما نسبت امور ثابت بزمان اعم از آنکه ثابت بالذات باشد مانند ذات حق تعالی و یا ثابت بواسطه و بالعرض مانند جواهر مجردة و افلاک نسبت معیت در حصول است باین معنی که ثابتات موجودند با زمان نه بواسطه زمان و نه در ظرف زمان .

و چنین نیست که هر موجودیکه با چیزی موجود باشد در آن چیز باشد و مسلم است که این گونه موجودات در حد نفس خود بی نیاز از زمان اند .

این نحو از حصول یعنی کون محض مع الزمان دهر است .

مرتبه ثابتات ازلی و اسماء و صفات که مرتبه تفصیل ذات حق اند و بالجمله صقع ذات و صفات نسبت بثابت و بعبارت دیگر نسبت ثابت بالذات بثابت بالعرض سرمد است .^۱

۱ - العقل يدرك ثلاثة اكوان احدهما الكون في الزمان وهي متى الاشياء المتغيرة التسي يكون له مبده و منتهی و كان مبده غير منتهاه بل يكون متقضيا و يكون دائما في السيلان *

دهر اسفل - وعاء طبایع کلیه راز حیث انتساب آنها بمبادی عالیّه دهر اسفل نامیده‌اند .

دهر ایسر - وعاء مثل معلقه را دهر ایسر نامیده‌اند.

دهر ایمن - وعاء عقول طولیه مترتبه و عرضیه متکافئه را دهر ایمن نامیده‌اند

دهر ایمن اسفل - وعاء نفوس کلیه را دهر ایمن اسفل نامیده‌اند .^۱

دهری - دهری بکسی میگویند که قائل بقدم دهر یعنی زمان بوده و حوادث رامستند بدهر میدانند و بعبارت دیگر کسی که قائل بخدای مدبر بر جهان وجود نیست دهری نامیده‌اند .

* وفي تقضى حال وتجدد حال . والثانى الكون مع الزمان ويسمى الدهر وهذا الكون محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان والزمان فى ذلك الكون لانه تنشأ من حركة الفلك و هو نسبة الثابت الى المتغير والثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمد وهو محيط بالدهر -

قبسات - ص ۶۰ - ۶۹ دستور العلماء ج ۲ - ص ۱۱۵

ونسبه العالى الى العقل الفعال او الفلك نسبة غير متقدرة زمانية بل نسبة لابدیات الى

الزمان هو الدهر - قبسات ص ۶۰

فقد دريت ان الدهر وجود امتداد الزمان كله و محيط بالسرمد و حاصل بعد الوجود

الحق السرمدى موجود فى السرمد قبل الزمان وقبل الدهر - قبسات ص ۶

۱ - شرح آقاي آملی بر شرح منظومه سبزواری ص ۱۴۸

ذ

ذات - چنانکه بیان شد لفظ و کلمه ذات گاه اطلاق بر هویت شخصی میشود و گاه بر ماهیت نوعی و ذات و حقیقت در بعضی موارد بیک معنی آمده اند.^۱

ذاتی - ذاتی و ذاتیات اشیاء اموری هستند که شیء را از غیرش جدا و ممتاز میسازند و ذات هر چیزی عبارت از نفس آن چیزی است و اعم از شخص است و در هر حال ارکان وجودی و مقومات هر شیء را ذاتیات آن نامیده اند در مقابل عرضیات که امور خارج از ذات بوده و مقوم ذات نیستند.^۲

الذاتی لا یعلل - یعنی ذاتیات اشیاء علت و سبب جدا گانه از ذات اشیاء ندارند و ذاتی معلول خود ذات است و باین معنی است که میگویند ذاتی احتیاج بواسطه ندارد و از ذاتی سؤال نمیشود زیرا ذاتی هر شیء «بین الثبوت» برای آن شیء است و احتیاج باثبات و واسطه در اثبات ندارد.

ذاتی در دو مورد بکار برده میشود یکی در باب کلیات خمس و دیگری در باب برهان. معنای آن در مورد استعمالش در باب کلیات خمس امری است که خارج از ذات نباشد و بنا براین هر گاه در کلیات خمس نامی از ذاتی برده شود مراد امری است که خارج از ذات نباشد بلکه از اجزاء آن باشد اعم از جزء مشترك مانند جنس یا جزء مختص مانند فصل که مشکل و مقوم وجود اشیاء است و هر گاه در باب برهان بکار رود مراد امری است که از

۱- اسفار ج ۳ - ص دستور العلماء ج ۲ - ص ۱۱۸

۲ تعریفات برهان میرسید شریف ص ۷۲

ذات انتزاع شده و منشأ انتزاع آن ذات است و از این جهت منسوب بذات است و بالجمله آنچه ذات کافی در انتزاع آن باشد و بنا بر این ذاتی در باب برهان عرضی در باب کلیات خمس است. مثلاً در باب اسباعوجی و کلیات خمس میگویند جنس و فصل و نوع ذاتی اشیاء اند و مقوم آنها هستند و اموری مانند تعجب و ضحك را عرضی میدانند در صورتیکه در باب برهان هر امری که منشأ انتزاع آن ذات است ذاتی میگویند و در هر حال ذاتیات هر شیء «بین الثبوت» برای آن شیء است و در انحاء وجودات اعم از ذهنی و خارجی محفوظ اند

ذره - رجوع شود بکلمه جزء^۱

ذوق - کلمه ذوق باصطلاح عرفانوری است که با مرحق تابش میکند بر قلوب اولیاء خود و نزد حکما قوه ایست از قوای پنجگانه ظاهری مترتب در عصب مفروش بر جرم زبان که بواسطه آن مزه ها ادراک میشود^۲

ذو عقل - عرفا ذو عقل بکسی میگویند که در ظاهر خلق بیند و در باطن حق و حق نزد او مرآت خلق باشد.

ذو عقل و عین - ذو عقل و عین کسی را میگویند که خلق را در حق بیند و حق را در خلق و در حقیقت وجود را واحد بیند.^۳

ذو عین - ذو عین کسی را میگویند که ظاهر حق بیند و باطن خلق و خلق نزد او مرآت حق باشد

۱ - مؤسس مذهب ذبی را کلیتوس میباشد او گوید ذرات از لحاظ حجم و شکل مختلف اند و صفات و حالات اشیاء نتیجه کیفیت ترکیبی آنها است بعد از هر کلیتوس اپیکوریان اند که اساس عالم کون را ذره میدانند - قصة الفلاسفة اليونانية ص ۷۶ -

۲ - اسفار ج ۲ - ص ۱۳۱ - الذوق قوه رتبت فی العصب المفروش علی جرم اللسان يدرك الطعوم من الاجسام المماسه المخالف للرطوبة العذبة اللعابية - شرح حکمه الاشراق ص ۴۵۲

۳ - دستور العلماء ح ۲ - ص ۱۲۶

ذهن - ذهن قوه‌ایست متعلق به نفس ناطقه و معدبرای اکتساب علوم میباشد
 قطب الدین میگوید و ذهن قوتی است نفس را معدا کتساب آراء^۱
 ابوبرکات دیمورد ادراک ذهنی و آثار و خصوصیات آن بیان مفصلی دارد که خلاصه آن از
 این قرار است .

انسان از قبل نفس خود باموری آگاه شده و آنها را درمیابد و صوری از محسوسات در
 ذهن او مجسم میشود بنحویکه پس از غیبت عین اشیاء صور آنها باقی میماند و بوسیله ذهن
 خود اشیا را چنان میبیند که بواسطه چشم خود و میشوند چنانکه بوسیله گوش خود و میبوید
 چنانکه بواسطه بینی خود و میچشد چنانکه بوسیله زبان خود و لمس میکند نه بواسطه
 آلات لمس و از این جهت است که گاه صور مدركه بواسطه ذهن را با عین امور محسوسه
 اشتباه میکند چنانکه کسی خواب بیند اشیائی را و در آن حال گمان کند که عین آن
 اشیا را دیده است و با خود آنها تماس پیدا کرده و مواجه شده است



رابطه - نسبت میان دو امری که یکی موضوع و دیگری محمول باشد ربط میگویند که موجب بستگی میان آن دو امر میشود چنانکه گفته شود جسم سفید است که سفیدی نسبت داده شده است به جسم و همان نسبت سفید را به جسم ربط میگویند و آنچه سبب این نسبت شده است رابط مینامند .

یکی از مسائل مهم فلسفی مسئله چگونگی و کیفیت ربط حوادث بقدم میباشد که مورد بحث و اختلاف فلاسفه قرار گرفته است و یکی از معضلات مسائل فلسفی به حساب آمده است .

این اشکال بر این مبنی است که بانوجه باینکه میان علت و معلول سنخیت کامل شرط است چگونه حوادث متغیره متجدده که در معرض کون و فساد و فنا و زوال اند معلول ذات ازلی و ابدی میتوانند باشند و اصل دیگری که این اشکال را سخت تر کرده است توحید میان علت و معلول است باین معنی که از واحد من جمیع الجهات نتواند جز معلول واحد صادر شود .

در هر حال بر مبنای اصل اول اشکال ربط حادث بقدم پیش آمده است و بر مبنای اصل دوم کیفیت صدور تکثرات از ذات واحد پیش آمده است .
در مورد اشکال اول که اکنون مورد نظر است فلاسفه هر يك راهی را برگزیده اند بعضی حرکت دوریه فلکی را رابط میان قدیم و حادث داشته اند .^۱

۱ - فالحکماء قائله حرکه دوریه فلکیه تجددت نسبتها و ذاتهای ذات الحرکه ثبت از قالو فی کل حرکه امر واحد بسیط مستمر و هو التوسط بین المبدء و المنتهى راسم الامر ممتد*

در هر حال گفته اند که بحسب اتصال و ثباتش در متن دهر مستند بثبات است و بر حسب وجود سریانی و غیر فار بودن اش منتسب به حوادث زمانی است و بعبارت دیگر گویند حوادث کلا مستند بحرکت دوریه فلك الافلاك بوده و حرکت برای آن ذاتی و مستند بذات است و ذاتی «لا یعمل» و برای حرکت فلك دو نسبت هست یکی نسبت بذات یعنی ذات حرکت که ثابت و مستمر است و حرکت بمعنای توسط است که راسم امر ممتدی است که حرکت بمعنای قطع باشد.

حرکت بمعنای توسط امری است ثابت و دائم باعتبار ذاتش و تجد و سیلان او به نسبت و اعتبارش بحد و مفروضه است در مافیة الحرکت.

صدرالزراه حرکت جرهری حوادث را بقدم مرتبط میسازد و میگوید تمام طبایع متجدده متغیره مستند بحرکت در طبیعت اند و حرکت در طبیعت و جوهر اشیاء بذات خود است یعنی ذاتی جوهر است: ^۱

شیخ اشراق میگوید حرکت از لوازم ماهیت است و مجعول بالعرض است و آنچه مجعول بالذات است خود ماهیت است نه حرکت و تجد آن

رب النوع - اشراقیان میگویند هر نوعی از افلاك و کواکب و بسائط عنصریه و مرکبات و اشباح مجردة ربی دارند که عقل مدبر آن نوع است و او است غازی و منمی و مولد و رب اشجار را «مرداد» و رب آتش را «اردی بهشت» و رب ارضی را «اسفندارمذ» مینامند رجوع شود بکمه ارباب اصنام.

* هو الحرکه بمعنی القطع فذلك التوسط امر ثابت دائم باعتبار ذاته انما التجدد باعتبار نسبتہ الى الحدود المفروضة فیما فیہ الحرکه فالحرکه من حیث الذات اعنی ذالك الامر السیط المحفوظ فی تلك الحدود مستند الى المبدء الثابت و باعتبار نسبتها المتجددة يستند اليها الحوادث المتجددة - شرح منظومه ص ۱۸۷ -

۱ - بناء علی ما حققه من الحرکه الجوهریه والتجدد الذاتی فی الطبیعة انه یلزم الانتهاء الى الحادث مہیة و حقیقته عین الحدوث و التجدد کالحرکه او المتحرك بنفسه کالطبیعة المتجددة بذاتها - شرح منظومه ۱۴۸

صدرا گوید کلمه رب النوع را حکماء قدیم مانند انباز قلس و هرمس و فیثا عورس بکار برده‌اند و رب صنم هم نامیده شده است . ۱

رب طلسم ارض - مراد از اصطلاح رب طلسم ارض رب النوع زمین است که حکماء فرس بنام اسنفدار مذنامیده‌اند.

رخش - کلمه رخش لغت پهلوی است و بمعنای آفتاب است و در اصطلاح حکمت اشراق نام طلسم شهر یور است و شهر یور نام بزرگترین انوار عرضیه است و رب النوع آنهاست .

رسخ - در کلمه تناسخ بیان شد که انتقال نفوس را از بدن انسانی به جمادات رسخ میگویند .

رسم - کلمه رسم در لغت بمعنای اثر است و در عرف منطقیان عبارت از ممیز عرضی است.

رسم تام مرکب از جنس فریب و عرض خاص است و رسم ناقص مرکب از جنس بعید و عرض است و یا مجموع چند عرضی است که فی الجمله موجب امتیاز معرف از ماعدا باشد.

رعد - رعد عبارت از صوت شدیدی است که در اثر انشقاق و انخراق ابر حاصل میشود بدین طریق که دخان مخلوط با بخار بعد از صعود کافی بخار آن تبدیل بابر شده و دخان آن میان ابرها محبوس میگردد و قسمتی از آن که حرارتش هنوز باقی است متوجه بطرف علو میگردد یعنی متصاعد میشود و قسمت دیگر آن که حرارتش زائل شده است قهراً متوجه بیائین شده و در نتیجه این کش مکش برخوردی حاصل میشود که سبب انخراق و تولید برق و صاعقه و صوت شدید میگردد^۲ -

روح - یکی از مسائل مهم فلسفی که سالها و قرن‌هاست بر روی آن بحث و فحص شده حقیقت روح است که هر يك از فلاسفه تعریف خاصی و نظر مخصوصی در مورد ماهیت

۱ - اسفار ج ۲ ص ۱۲۹

۱ - دستود العلماء ج ۲ - ص ۱۳۸ - شفا ج ۱ - ص ۲۷۲ - فقد قال قال القدماء ان البرق هو نار تشتعل في السحاب والرعد صوت انطفاؤها فيه - المعبر ابو البركات ص ۲۲۰

روح اظهار کرده‌اند .

مسئله وجود روح چون تقریباً مفروغ عنه بوده است کمتر مورد بحث واقع شده است تا بیان حقیقت آن . شیخ الرئيس در رساله معراجیه خود میگوید مراد از روان نفس ناطقه است و از جان روح حیوانی .

روح حیوانی جرم لطیف بخاری است که بواسطه عروق منتشره در تمام اعضاء بدن حیوان است و دائم التبدل و تحلیل است :

شیخ اشراق گوید روح حیوانی عبارت از بخار لطیف شفاف است که منبع آن تجویف چپ قلب است و بواسطه تدبیر نور اسفهد است .^۱

روح انسانی امر لطیفی است که مستند عالمیت و مدرکیت انسان است و راکب و متعلق بروح حیوانی است و نازل از عالم امر است و حقیقت و کنه آن معلوم نیست .

گاهی از کلمه روح انسانی نفس ناطقه را راده میکنند و گویند امری است نازل از عالم امر الهی و بلحاظ مدرکیت عقل مینامند .^۲

۱ - ان الروح العلوی السماوی من عالم الامر والروح الحيوانی البشری من عالم الخلق وهو محل الروح العلوی ومورده و اما الروح الحيوانی جسمانی لطیف حامل لقوة الحس والحركة وهذا الروح لساائر الحيوانات ومنه يفيض قوى الحواس .. و سكن روح العلوی الى الروح الحيوانی و صيره نفساً ويتكون من سکون الروح الى النفس و القلب و اعنى بهذ القلب اللطيفة التي محلها المضغة اللحمية فالامضغة اللحمية من عالم الخلق و هذا اللطيفة من عالم الامر - اسفار ج ۴ ص ۷۸

۲ - ان النفس لا يتصرف في الاعضاء الكثيفة العنصرية الا بتوسط مناسب و ذلك الوسط هو الجسم اللطيف النورانی المسمى بالروح النافذ في الاعضاء بواسطه الاعصاب الدماغية - اسفار ج ۴ - ص ۱۱۵ - فاعلم ان جوهر النفس اكونه من سنخ الملكوت وعالم الضياء المحض العقلي لا يتصرف في البدن الكثيف المظلم العنصری بحيث يحصل منها نوع طبيعي وحدانی الابطموسط والمتوسط بينها وبين البدن الكثيف هو الجوهر اللطيف المسمى بالروح عند الاطباء - اسفار ج ۴ - ص ۱۱۶ *

روح اعظم - روح انسانی را از جهت آنکه مظهر ذات حق تعالی است روح اعظم میگویند .

روح حیوانی - رجوع شود بکلمه روح .

روحیون - کسانی که قواعد طبیعی را که حاکم بر ماده است برای توجیه و تفسیر و کشف رموز آفرینش کافی ندانسته و حقیقت غیر مادی و نامرئی را ناظم و مدبر بر ماده و جهان وجود میدانند روحیون مینامند در مقابل طبیعیون که تمام حوادث و موجودات عالم آفرینش و کائنات رامستند بقواعد طبیعی میدانستند و حقیقتی غیر از ماده قائل نبودند .

حکما از همان زمان قدیم بر دو دسته شده اند یکدسته محسوسات یعنی امور مادی و جسمانی را حقیقت میدانستند و یکدسته دیگر معقولات را حقیقت و امور واقعی متأصل به حساب می آوردند خواه برای محسوسات هم حقیقت و تأصلی قائل باشند مانند مشائیان یا نه مانند افلاطون دسته اول را مادی و دسته دوم را روحی مینامند .

در اوایل قرن نوزدهم نیز این دو نظریه فلسفی در میان فلاسفه اروپا رواج پیدا کرده و گروهی پیرو نظریه مادی مذهب و گروهی دیگر نظریه روحی مذهب را تأیید و پذیرفتند .

پیروان مذهب روحی که خود تحولی در مذهب روحی قدیم پدید آورده اند گویند موجودات همه دارای روح اند و ارواح جزئی را از اجزاء يك روح کلی میدانند و از این جهت آنان را وحدت روحی میدانند کسره زمین و همچنین کرات دیگر را دارای نفس میدانستند .

پیروان مذهب مادی گویند تمام اشیاء و کائنات عالم و حتی احساسات و عواطف

*دستور العلماء ج ۲ ص ۱۴۴ - تعریفات - ص ۷۷ - النور الاسفهد لا يتصرف فی البرزخ الا بتوسط مناسبة ما وهی ماله ای للنور الاسفهد مع الجوهر اللطیف الذی سموه الروح ای الحيوانی وهو بخار لطیف شفاف يحدث من لطافته الاخلاط و خلاصتها علی النسبة الفاضله المخصوصة ومنبعه التجویف الاسیر من القلب - شرح حکمت الاشراق ص ۴۴

و غیره مظاهر ماده‌اند و جوهر مستقلی بنام روح موجود نیست این دسته را وحدت مادی هم نامیده‌اند.

در این میان مذهب دیگری خود نمائی کرده است بنام مذهب ثنویت کدهم برای ماده حقیقت و اصالت قائل بوده و هم برای روح و جوهر مجرد عقلی.^۱

روح القدس - آنچه را فلاسفه جوهر عقلی نامیده‌اند الهیون «روح القدس» مینامند. بعضی میگویند که افلاطون جوهر عقلی را روح القدس نامیده است در قرآن مجید نیز کلمه روح القدس بکار برده شده است در هر حال در کلمات فلاسفه عرفان مشرب از «عقل» تعبیر به «روح القدس» شده است.

در زبان متشرعین از عقل اول تعبیر به جبرئیل گردیده است:^۲

روح الهیات - جوهری که با خروج آن موجود زنده فانی شده و دیمیرد روح ممات مینامند در مقابل روح حیات که بوسیله آن اکل و شرب و حس و حرکت انجام میشود و در محل خود بیان شد که فلاسفه برای روح مراحل قائل و بلکه ارواح متعدده قائل‌اند که از جمله همان جرم لطیف بخاری باشد و همان روح است که منشا حرکت و حس است و در نتیجه حرکات و جنبش‌های حیوانی است و حیات و ممات حیوان بستگی بآن دارد و از این جهت هم روح حیوات است و هم روح ممات از آن رو که با وجود آن حیوات برقرار است و بارفتن آن مرك و فنا و تلاشی بدن.^۳

۱ - سیر حکمت در اروپا جلد سوم ص ۲۴۱ - ۲۷۱

۲ - قرآن مجید سوره بقره آیه ۸۶

۳ - قال ابوسعید القرشی الروح روحان روح الحیوة و روح الممات فاذا جتمع تعقل الجسم و روح الممات هی التي اذا خرجت من الجسد یصیر الحی میتاً و روح الحیوة ما به مجاری الانفاس و قوۃ الاکل و الشرب و غیرهما

اسفار ج ۴ ص ۷۹

ز

زاهد - شیخ الرئيس در کتاب اشارات میگوید کسی که از دنیا و متاع آن رو گرداند زاهد باشد و کسی که مواظب بر انجام عبادات باشد و تمام اوقات خود را مصروف عبادت حق کند عابد میباشد و کسی که مستشرق بانوار حق تعالی است عارف است.

زلزله - زلزله یعنی زمین لرزه و سبب آن از نظر قدما بخار محتبس در زمین است که چون مقدار زیادی بخار در قشر زمین جمع گردد بطوریکه زمین گنجایش نگهداری و دفع آنرا نداشته باشد انفجاری حاصل میشود و هر گاه آن بخار بنحوی غلیظ باشد که نفوذ آن در مجاری زمین ممکن نباشد و یا آن قسمت از زمین مسامات لازم جهت دفع آن بخارها نداشته باشد زلزله حادث میگردد .

زمان - زمان نزد متکلمان امری است متجدد و معلوم که اندازه گرفته میشود بوسیله آن امر متجدد موهومی چنانکه گفته شود مثلاً موقع طلوع آفتاب در منزل تو را خواهم دید که طلوع آفتاب معلوم و آمدن او موهوم است و از اقتران آن با آن امر معلوم دفع ابهام میگردد در میان حکما در تعریف ماهیت و حقیقت زمان اختلاف است جمهور حکما عقیده ارسطو را پذیرفته اند که گوید زمان مقدار حرکت فلك الافلاك است نظریات مختلف در مورد زمان بقرار زیر است .

الف - بعضی گفته اند زمان امری است موهوم یعنی موجود بوجود و همی است

ب - بعضی دیگر از فلاسفه بطور مطلق منکر وجود زمان شده اند .

ج - عدّه گویند زمان عبارت از فلك الافلاك است.

د - عدّه دیگر گویند زمان عبارت از حرکت است.

- ه - بعضی گفته‌اند زمان عبارت از آنات متتالیه است
- و - مشاهیر فلاسفه گویند زمان مقدار حرکت بوده و موجودی است غیر قار الوجود و مقوم بحرکت و حرکت حامل آن است.
- ز - بعضی گفته‌اند زمان امری است مادی و موجود در ماده بواسطه حرکت و از لحاظ وجودی ضعیف تر از حرکت است.
- کسانیکه گفته‌اند زمان عبارت از آنات متتالیه است چون «آن» طرف و واسطه است و طرف امری است عدمی نتیجه این میشود که زمان امری است غیر موجود بالذات.
- بعضی از متکلمان قائل بنوعی دیگر از زمان شده و برای تصویر آن گفته‌اند که میان موجودات عالم و حق تعالی فاصله هست بحکم آنکه «کان الله ولم یکن معه شیء» و این فاصله میان ذات حق و موجودات دیگر زمان متوهم است و این امر غیر از زمانی است که مقدار حرکت است و آن زمان متوهم را که فاصله میان ذات خدا و موجودات عالم است و عاء عالم قرار داده و جهان را حادث بحدوث زمانی متوهم پنداشته‌اند.
- ج - میرداماد میگوید نسبت متغیر بمتغیر زمان است که وعاء متجددات و سیالات است و معلول دهر است و دهر بنوبه خود معلول سرمد است.
- ط - ابوالبرکات میگوید زمان مقدار وجود است و بلکه نفس وجود است.
- ی - صدر میگوید زمان مقدار حرکت سیلانی در جواهر است و بعبارت دیگر مقدار طبیعت متجدده سیاله است.

ک - بعضی گفته‌اند زمان ذات واجب الوجود است.

چنانکه بیان شد اکثر حکماء زمان را مقدار حرکت فلك الافلاك میدانند و متکلمان مقدار موهوم دانسته‌اند.^۱

ارسطو زمان را مقیاس حرکت میدانند و گوید اگر حرکتی نمیبود زمانی نبود و نیز گوید

۱ - تعریفات ص ۷۷ - شفا ج ۱ - ص ۱۰۵ - ۷۸ - ۴۸ اسفار ج ۱ - ۲۴۹ - ۷۲ - ۱۴۱

قبسات ص ۷۴ - شرح آملی بر شرح منظومه ص ۱۵۲

که عقل مقیاس زمان است و اگر انسانی نبود که احساس زمان کند زمانی نبود.^۱
 عدد از فلاسفه اروپا گویند که زمان و مکان دو امری هستند که در ذهن از وجدان هیچ حادثه منفک نمیشوند و جزء ذهن انسان اند و از خود وجودی ندارند چنانکه همه چیزها در زمان و مکان دیده میشوند و اما زمان و مکان خوشان دیده نمیشوند و ذهن آنها را از خود میسازد و ضمیمه تأثیرات خارجی میکند.^۲

بر کسوف گوید بزمان بدو قسم میتوان نظر کرد یکی تطبیق آن با مقدار و یکی دیگر با ذراک آن در نفس اول کمیت است و دومی کیفیت باین معنی که هر گاه زمان را مثلاً در مدت يك شبانه روز در نظر گیریم چه میکنیم جز آنکه بذهن میاوریم که خورشید از مشرق دمیده و فضای آسمان را پیموده و در مغرب فرورفته است و دو باره از مشرق سر در آورده است و اگر درست دقت شود این نیست مگر مقارنه خورشید با نقاط مختلف فضای معنی تصور بعدی معین و از این نظر است که زمان يك شبانه روز را کمیت میدانیم لکن اگر چشم خود را به بندیم و ذهن را از جمیع امور مادی خالی کنیم و بدرون نفس رجوع نمائیم آنچه در آن حال ادراک میکنیم حقیقت زمان است و آن خود آگاهی است که کیفیت است و استمرار محض است.^۳
 قطب الدین میگوید ماهیت زمان آن است که او مقدار حرکت است.^۴

علامه حلی میگوید زمان مقدار حرکت است. و چنانکه اشاره شد صدر اگرید زمان میزان و مقیاس متحرکات است از جهت آنکه متحرکات اند و کسانی که گفته اند زمان مقدار وجود و بلکه خود وجود است سخت در اشتباه اند.^۵

۱ - قصته الفلسفة اليونانية ص ۲۴۶

۲ - قصته الفلسفة الحديثة جلد اول ص ۵۶۴ - ۲۸۰

۱ - سیر حکمت در اروپا جلد سوم ص ۲۸۸

۲ - دره التاج بخش سوم ص ۶۱

۳ - اقول الزمان هو مقدار الحركة - شرح حكمة العين ص ۱۷۱ - الزمان میزان الحركة و مقیاس المتحرکات من حیث هو متحرکات و ليس كما ظنه انه مقدار الوجود - رسائل ملا صدرا ص ۳۰۴ -

حاجی سزواری گوید زمان مقدار حرکت قطعی است و لکن مشهور این است که مقدار
تجدد وضعی فلکی است و تحقیق این است که مقدار تجدد در طبیعت فلکی است بنا بر حرکت
جوهری^۱.



۱ - الزمان كان مقدار الحركة القطعية ولكن المشهور مقدار التجدد الوضعي الفلكي وفي
التحقيق مقدار التجدد الطبيعي الفلكية بناء على الحركة الجوهرية - شرح منظومه
سزواری ص ۲۵۲

س

سالك - کسی را می‌گویند که مقامات مغنور ابا حال خود طی کندنه با علم خود.
سبب - سبب و علت در فلسفه مترادف اند چنانکه گویند وجود سبب موجب وجود مسبب است و عدم آن کاشف از عدم سبب و همین تفسیر را در باره علت میکنند رجوع شود به کلمه علت .

سبب اول - مراد از سبب اول بطور مطلق ذات خدا است که علت اولی و علت العلل میگویند .

سبب غائی - مراد از سبب غائی علت غائی است رجوع شود به کلمه علت .
سبق - سبق بمعنای پیش و جلو و گذشته و مرادف با تقدم است .
اقسام سبق بنا بر مشهور پنج است و لکن بعضی از فلاسفه اقسام دیگری بدان افزوده‌اند
الف - سبق زمانی که میرداماد سبق انفکاک میگوید این نوع سبق مربوط بر زمانیات است که سابق بالاحق آن جمع نمیشوند مانند حادث دیروز با حادث امروز .
ب - سبق بتجوهر که عبارت از تقدم علل قوام و مقومه‌شیء بر آن باشد که بر آن سبق بماهیت هم اطلاق شده است مانند تقدم جنس و فصل بر نوع خود .

ج - سبق سرمدی که عبارت از تقدم ذات و صفات و اسماء حق تعالی بر ممکنات و عالم وجود که سبق مطلق و غیر متکمّم هم گفته اند میباشد ؛

د - سبق به طبع که عبارت از سبق علت ناقصه و تقدم آن بر معلول است مانند تقدم

واحد بر اثنین

هـ - سبق علی یا بالعلیة که عبارت از تقدم علت تا مه بر معلول است که تقدم « بالرتبة العقلی » هم گفته اند

و - سبق مکانی یا سبق بالمكان که عبارت از تقدم جسی باشد مانند تقدم صدر مجلس بر ذیل آن بر این نوع سبق تقدم « بالرتبة الجسی » هم گفته اند .

ز - سبق بر تبت که تقدم معنوی باشد مانند تقدم فاضل بر مفضول که سبق « بالشرف » هم میگویند .

ح - سبق دهری یا سبق بالدهر که عبارت از تقدم مفارقات و زمان بر حوادث و زمانیات بنحو سبق انفکاک کی طولی باشد در مقابل سبق انفکاک کی عرضی که سبق بالزمان است^۱

سبیل صدیقین - سبیل صدیقین همان یرهان توحید است که از وجود اثبات وجود خدا میکنند و از صفات بذات و از افعال بصفات میرسند .

صدرا گوید این قاعده با طریقه اشراقیان که مبنی بر قاعده نور است بربك مأخذ است^۲

افلاطون نیز از نظام وجود اثبات وجود و ذات مطلق کرده است و خلاصه بیان او این است .

هر گاه در نظام وجود نظر افکنیم در میابیم که موجودات بطور منظم بعلمی منتهی

۱ - السبق منه زمانياً کشف و هذ من اقسام السبق هو السبق الانفکاکي فی الوجود سواء کان السابق والاخر غیر مجتمعین بالذات کالازمنة او بالعرض کالزمانیات . السبق بالرتبة ای بالترتیب السبق بالشرف کتقدم الفاضل علی المفضول السبق بالطبع و هو تقدم العلة الناقصة علی المعلول السبق بالعلیة و هو تقدم العلة التامة علی المعلول السبق بالماهية و التجوهر و هو تقدم العلل القوام علی المعلول کتقدم الجنس والفصل علی النوع السبق بالدهر و السبق حال کونه فکياً کالزمانی ولكن انفکاکه یجیب طولیاً لا عرضیاً سمي دهریاً .

شرح منظومه ص ۸۳

۲ - اسفار ج ۳ - ص ۳

میشوند که بعضی بعید و بررسی ابعادند و ناچار درجائی توقف میکنیم که در رأس نظام وجود قرار گرفته است این دلیل را افلاطون و پیروان او دلیل که نبی نامیده اند و ظاهر اعمین برهان است که مأخذ، و منشأ برهان صدیقان قرار گرفته است و آنچه مسلم است از این برهان استفاده شده است^۱

سجل کون - کلمه سجل در لغت بمعنای توقیع است و جمله سجل کون در اصطلاح فلاسفه بمعنای صور جزئی عینی است که منطبق در مواد کونیه است و بالجمله عالم حوادث و زمانیات است^۲

سدا خصر - برهان سدا خصر برهانی است که جهت ابطال تسلسل اقامه شده است و حاصل بیان آن اینکه .

هر يك از علل غیر متناهی مفروض موجود نخواهند شد مگر آنکه قبل از آنها علتی موجب باشد که آنرا ایجاب کند و این حکم واحد واحد در تمام سلسله جاری است پس مجموع سلسله هم موجود نخواهند شد مگر آنکه قبل از آنها علت موجب باشد که داخل در سلسله نباشد و الا خود آن نیز موجود نشود مگر بواحد قبلی دیگر و بالجمله ناچاریم از توقف بر امری که علت العلل باشد .

سر - سر در اصطلاح عرفا لطیفه ایست مودع در قلب که محل شهود است چنانکه روح محل محبت و قلب محل معرفت است^۳

سرمد - سرمد و سرمدی عبارت از موجودی است که اول و آخر نداشته باشد یعنی «بلا اول و لا آخر» باشد.

سطح - امری که طولاً و عرضاً قابل انقسام باشد سطح میگویند سطح محدب یعنی سطح روئین جسم سطح مقعر یعنی سطح زیرین جسم .

۱ - المدخل الى الفلسفه ص ۲۴۱

۲ - ای الصور الجزئية العينية المنطبقة في المواد الكونية

شرح منظومه ص ۱۴۸-۱۷۲ - اسفار ج ۱ - ۲۴۱ -

۳ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۱۶۷

سفسطه - قیاس سفسطی بقیاسی میگویند که مرکب از مقدمات وهمی باشد و آن یکی از صناعات خمس است رجوع شود به کلمه صناعات خمس .

سکون - سکون یعنی عدم الحركت در محلی که شأن آن متحرك بودن است و بنا بر این تعریف مجردات نه متحرك اند نه ساکن زیرا شأن آنها متحرك بودن نیست یعنی شأنیت متحرك بودن را ندارند که سکون درباره آنها درست باشد.

تقابل میان سکون و حرکت تقابل عدم و ملکه است .

متکلمان گویند سکون عبارت از استقرار در زمان است که حرکت در آن واقع میشود بنا بر این تعریف سکون ضد حرکت است شیخ الرئيس گوید :

سکون عبارت از عدم الحركت است در امری که دارای استعداد حرکت باشد .

بعضی میگویند سکون عبارت از دو کون در دو زمان در یک مکان است و یا کون در آن دوم در مکان اول و حرکت مقابل آن میباشد یعنی کون دوم در آن دوم در مکان دوم را حرکت مینامند^۱.

سلب - کلمه سلب مرادف با نفی و مقابل با ایجاب است .

سلب بسیط - در صورتی سلب را بسیط مینامند که حرف سلب وارد بر نسبت حکمیه باشد و در این صورت حکم احتیاجی بمطابق و مصداق و موضوع ندارد یعنی وجود مطابق برای آن ضروری نیست زیرا ممکن است سالبه بانتقاء موضوع باشد .

سلب عدولی - در صورتی سلب را سلب عدولی مینامند که حرف سلب جزء موضوع یا محمول باشد .

سماویات - یعنی افلاك و کواکب کلمه سماء را گاه اطلاق میکنند بر فلك الافلاك

۱ - دستور العلماء ج ۲ ص ۱۷۴

شفاج ۱ - ص ۱۹۰ - ۶۴ - ۴۸ اسفار ج ۱ - ص ۴۸

اما لكسون فهو عدم الحركه كه عما من شأنه ان يتحرك

شرح ملا صدرا بر هدايه ميبدي

«سطح فلك الافلاك»^۱

سمع - سمع قوه‌ایست مفروش در عصبی که بر سطح باطن صماخ است که وسیله ادراك اصوات است^۲

سمع الکیان - فن طبیعی فلسفه را «سمع الکیان» نامیده‌اند از آن جهت که اول چیزی است که از کون آه‌وخته شده و بگوش میرسد.

سمك - کلمه سمك در عبارات فلاسفه بمعنای عائق و مانع آمده است و بر اجسام طبیعی نیز اطلاق شده است و بر قیودات مادی و علائق جسمانی اسماء اطلاق شده است.

سهو - سهو عبارت از زوال صور علمیه است از نفس بنحویکه بدون زحمت اکتساب جدید با توجه مختصری مجدداً حاضر در ذهن شود و آن حالت متوسط میان ادراك و نسیان است زیرا در نسیان صور علمی از خزانه مربوط هم بر طرف شده و جو می‌گردد و لکن در مورد سهو چنین نیست یعنی صور علمی در خزانه مربوطه باقی است نهایت از صحنه روشن ذهن پنهان میشود.

سیاست مدینه - علم بمصالح جماعتی را که در شهری اجتماع کرده‌اند بر مبنای تعاون بقاء نوع و ترفیه زندگی افراد علم سیاست مدینه مینامند و آن خود بر دو قسم است یکی آنچه متعلق بملك و سلطنت است که علم سیاست نامند و دیگر آنچه متعلق بشرایع آسمانی و احکام الهی و دستورات انبیاء و اولیاء است که علم نواهیس مینامند^۳

سیالات - موجوداتی که مانند حرکات و اصوات وزمان‌اند که همواره هر جزئی از آنها محفوف بدو عدم است و در سکون و آرامش نیستند سیالات مینامند.^۴

۱ - شفا ج ۱ - ص ۱۶۴ - اسفار ج ۱ - ۱۸۵

۲ - وهی قوه زتبت فی العصب المفروش علی سطح باطن الصماخ هی مشعر الاصوات بتوسط الهوائ شرح حکمة الاشراق ص ۴۵۳

۳ - دستور العلماء ج ۳ - ص ۱۹۴ - اسفار ج ۱ - ۱۸۵ شفا ج ۱ - ۱۶۴ - تعریفات سید شریف ص ۸۲

۴ - شرح منظومه ص ۸۰

ش

شر - کلمه شر در فلسفه در مواردی چند بکار برده شده است از جمله در مورد وجود و عدم باین مناسبت که فلاسفه اعدام و عدمیات را شرور نامیده و آنچه وجود و موجود است خیر مینامند جنبه بلقوه اشیا را از جهت وجه عدمی که دارند شر نامیده اند و بالجمله بر عدم و عدم فعلیت و کمال اطلاق شر شده است و گویند عدم شر محض و وجود خیر محض است علامه حلی در شرح خود بر تجرید گوید هر امری که مترتب باشد بر آن آثار وجودی خیر است و هر گاه مترتب باشد بر آن آثار عدمی شر است .

فلاسفه اشیا را از این جهت بر پنج قسم کرده

الف - اشیا ئیکه شر محض اند و آن عدمیات و یا اشیا ئی که منتهی باعدام و یا آثار آنها عدم محض است میباشد.

ب - اشیا ئیکه خیر محض اند و آنها موجوداتی هستند که خود موجود بوده و آثار یکه مترتب بر آنها است وجودی باشند و منتهی باعدام نشوند

ج - اشیا ئیکه شر آنها زیاده تر است و آنها اشیا و موجوداتی میباشد که از جهتی عدمی و یا بر آنها اعدام مترتب میشود و از جهتی وجودی بوده و آثار وجودی کمتری بر آنها مترتب است

د - اشیا ئیکه خیر آنها زیاده تر است و آنها اشیا ئی هستند که آثار وجودی آنها بر عدمی آنها فزونی دارد

ه - اشیا ئیکه خیر و شر آنها مساوی است و آنها اشیا ئی هستند که آثار وجودی و

عدمی آنها هیچیک بردیگری فزونی ندارند .

شرح اسم - تعریف به شرح اسم عبارت از تفسیر و تشریح معنای لفظ و تبدیل معنای لغتی با لغت دیگر است و بعبارت دیگر مطلوب در تعریف شرح اسمی بیان معنای اسم‌شئی است.

ابوالبرکات در مقام بیان وجوه استفاده اکتسابیات از معارف گوید .

بعضی از الفاظ جهت تنبه و شناسائی معانی که آن الفاظ موضوع برای آنها است بکار برده میشود از آن جهت که الفاظ خود مقصود بالذات نیستند و بعبارت دیگر الفاظ را جهت افاده معنای خاص بکار میبرند و بعضی از الفاظ از این جهت در مقام تعریفات بکار برده میشود که موضوع برای معانی خاص هستند که الفاظ دیگری نیز جهت افاده آن معانی وضع شده و غرض از بکار بردن این الفاظ اعراف بودن آنها است یعنی چون استعمال آنها زیاده‌تر است لذا مأنوس تراند و بنا بر این بوسیله الفاظ مأنوس و معروف تر الفاظ نامأنوس را تعریف مینمایند و مراد از تعریف لفظی هم همین است و بعضی از الفاظ از آن جهت در تعریفات بکار برده میشوند که الفاظ دیگری شناخته شوند و غرض و مراد از آنها معلوم گردد و این در موردی است که آن الفاظ دارای معانی متعدد باشند و از این جهت ایجاب میکند که بوسیله الفاظ دیگری معانی منظور و مراد از آنها معلوم شود^۱

حاجی سبزواری در بیان اقسام سئولات گوید

بواسطه «ما» شارحه خواسته میشود شرح مفهوم لفظ و این نخستین سئوالی است که در مقام شناسائی و معارف میشود زیرا مادام که معنی و شرح مفهوم لفظی معلوم نشود چگونه میتوان از ماهیت و حقیقت و در نتیجه وجود و آثار و عوارض و ذاتیات آن مطلع شد.^۲

شرط - شرط عبارت از چیزی است که از عدم آن عدم مشروط لازم آید و از وجودش وجود مشروط لازم نیاید در فلسفه علل معده را میتوان از شروط دانست .

شعر - قیاس شعری نزد منطقیان قیاسی را گویند که مرکب از مقدمات خیالی

۱- المعبر ج ۱ - ۴۶

۲ - شرح منظومه سبزواری ص ۴۱

باشد و نتیجۀ چنین قیاسی انساب و انقباض نفس و ترهیب و ترغیب است.^۱
 لفظ یونانی شعر منطقی نیطوریقی یا نیطوریقا میباشد که در عربی به شعر ترجمه شده است
 یکی از شرائط شعر این است که مقدمات آن از تخیلات باشد و بواسطه بکار بردن الفاظی
 خاص و تعبیراتی مخصوص که بر مبنای تخیلات است زشت را زیبا و زیبا را زشت خوب را
 بدو بدرا خوب نماید اعم از آنکه با استعمال سخن منظوم باشد یا منشور
 حاجی سبزواری میگوید قیاس شعری قیاسی است که مقدمات آن از امور تخیلیه باشد و
 بعضی از شعریات مؤثرتر از خطابیات است و فائده آن ترغیب و ترهیب است گرچه
 بامور کاذبه هم باشد

شعور - شعور بمعنای اطلاع و آگاهی است قطب الدین گوید و چون ادراک بدون استنباط
 باشد آنرا شعور خوانند و چون وقوف باشد بر حصول تمام معنی حاصل شده آنرا تصور مینامند^۲
شعور بسیط - رجوع شود به کلمه ادراک بسیط.

شفاف - شفاف یعنی بی رنگ جسم شفاف به جسمی میگویند که مانع نفوذ
 نور نباشد فلاسفه در بیان حالات و خواص عناصر اربعه میگویند هر يك از عناصر مادام که
 با عنصر دیگر مخلوط نشده باشند دارای رنگی نبوده و شفاف اند مثلاً آب و آتش و
 خاک و هوا در حال محو و عدم اختلاط بایکدیگر شفاف و بدون رنگ اند^۳

شكاك - شكاك بکسی میگویند که منکر حصول علم میباشد و شکاکان کسانی
 هستند که میگویند انسان برای نیل بحصول یقین نسبت بمعلومات خود مأخذ و ملاکی
 ندارد حسن خطا میکند و عقل از اطلاع آن عاجز است و در هیچ امری نباید حکم قطعی
 صادر کرد.

از قدیم الایام این مذهب بوسیله عدۀ از فلاسفه خود نمائی کرده است آنان چون متوجه شدند
 که در اغلب موارد حسن بشر خطا میکند و تنها راه و وسیله و منشأ معارف و اطلاع بشر از

۱ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۲۱۰

۲ - درة التاج بخش سوم ص ۸

۳ - شفا ج ۱ ص ۳۰۸

از موجودات جهان حس است و چون حواس هم خطا کار است پس نمیتوان حکم قطعی صادر کرد و علاوه مشاهده میشود که مسائل علمی همواره مورد نقض و جرح واقع شده و چه بسا مسائلی را که عدّه بعنوان قطع پذیرفته اند و بعد از مدتی بوسیله دیگران باطل بودن آنها آشکار میشود و باین مقدمه چگونه میتوان مطمئن بود که آنچه را مادر میابیم و بعنوان علم و معرفت قطعی تلقی مینمائیم بعداً بطلان آنها آشکار نگردد.

بعد از شکاکان قدیم نام کسیکه بعنوان فرد مشخص که پیرو این مذهب بوده است برده شده «پیرون» میباشد که گوید بهترین راهی که حکیم باید در پیش گیرد آن است که این سه پرسش را بنماید و در اطراف جوابهای آنها دقت نماید.

الف - اشیائی که در اطراف ما است چیست و چگونه موجود شده اند،

ب - ارتباط ما با اشیاء خارج و آنچه در اطراف ما است چیست،

ج - مقام ما نسبت بانها چیست .

محققاً پاسخ سؤال اول این است که ما فقط ظهور اشیاء اطراف خود را در میابیم و از

ادراک کنه و حقایق آنها عاجز هستیم و پاسخ از پرسش دوم این است که علاقه و ارتباط ما با اشیائی که در حوالی ما هستند نسبی است باین معنی که هر شخصی بر حسب مدرکات و حواس خود طوری اشیاء را در میابد که مخصوص به خود او است و نمیتواند حکم کلی در تمام موارد و برای تمام اشخاص صادر کند و پاسخ از پرسش سوم این است که مقام ما نسبت با اشیاء توقف است یعنی نمیدانیم چیست و این آخرین مرحله ادراک ما نسبت با اشیاء خارج از ما است.

در قرون اخیر نیز عدّه از فلاسفه مغرب زمین مذهب شك را اختیار کردند لکن شك آنها را شك دستوری نامیدند زیرا آنان برای رسیدن به یقین از شك شروع کرده اند.^۱ اولین فیلسوفی که در اروپا این راه و روش را مورد توجه قرار داده است اگوستین فدلیر بوده و بعد از او دکارت فیلسوف مشهور می باشد که نظریه او درباره شك دستوری مشهور و معروف است.

شکل - شکل عبارت از هیئتی است که از احاطه يك یا چند حد بوجود می آید و از

مقوله کیف است و کاملترین اشکال طبیعی شکل کری است و بلکه تنها شکل طبیعی همان شکل کری میباشد^۱

شکل قیاس - عبارت از هیتی است که از وضع حد وسط در یکی از دو طرف موضوع و محمول «صغری و کبری قیاس» حاصل میشود و از این راه چهار شکل پدید میآید که اشکال اربعه معروف باشد.

و عبارت دیگر شکل قیاس عبارت از هیئت خاصی است که در اثر ترکیب چند مقدمه با یکدیگر حاصل میشود و بر حسب ترتیب و چگونگی وضع حد وسط اشکال قیاس مختلف میشود چه آنکه ممکن است حد وسط محمول در صغری و کبری هر دو باشد و بالعکس و یا موضوع در کبری و محمول در صغری باشد و بالعکس و در هر حال بواسطه اوضاع خاص حد وسط اشکال اربعه بوجود میآید که هر یک در محل خود بیان شده است.

شواغل برزخیه - فیود و علائق مادی و جسمانی را اشراقیان شواغل برزخیه نامیده اند از آن جهت که انسان را از توجه بعالم قدس و معنویان و نیل بدرجات عالیّه باز میدارد.

شوق - میل مقرر را شوق نامیده اند فلاسفه میگویند شوق عبارت از طلب کمال است که بروجهی حاصل و بروجهی دیگر حاصل نباشد زیرا چیزی که بطور مطلق و کلی عادم صفتی باشد آنرا نمیتواند طلب کند چه آنکه شوق به مجهول و معدوم مطلق محال است و در محل خود بیان میشود که هر فعل و حرکتی ناچار بدنبال مقدماتی است که از جمله علم باشد و مادام که کسی به هیچ وجه اطلاع و آگاهی از چیزی نداشته باشد چگونه میتواند بدنبال آن رود و چنین است طالب کمال که مادام که نداند چیزی کمال است و اصولاً تصور آن برایش حاصل نگردد چگونه بدنبال آن میرود و موقعی عالم به کمال میشود که واجد مرتبه از آن باشد و اگر فاقد تمام مراتب کمال باشد عالم بدان نخواهد بود و در نتیجه میل و علاقه بدان حاصل نخواهد کرد.

۱- الشکل هی هیئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد بالحدود بالمقدار - شرح ملا صدرا

شوق حیوانی - مبدء حرکت نفوس سافله را بطرف کمال مطلوب خود شوق حیوانی میگویند .

اصولاً هر موجودی درحد وجودی خود همواره درحرکت بوده و از کمال به نقص میگراید نهایت کمالات برحسب استعداد فطری و ذاتی و غریزی موجودات مختلف است و کمال هر چیزی بسته بهحدوجودی همان چیز است مثلاً کمال آلات تناله باین است که سریع و خوب بتوان با آنها قطع حیات اشخاص را کرد و کمال قوای غضبیه فوران و نهایت جنب و جوش درمقابل اموری است که موجب تحریک آنها میشود نهایت کمال و مرادوه مطلوب نفوس حیوانی خورد و خواب است بنابراین کمال مطلوب هر موجودی بسته به نحوه طلب و حدوجودی آن میباشد و چون موجودات درهر مرتبه که باشند دارای استعداد حرکت و سیر بمرتبه بعد از آن و کامل تر از آن میباشند در نتیجه هیچ موجودی به آخرین مرتبه کمال مطلوب خود نخواهد رسید چه کمال مطلوب و آخرین مرتبه تکامل آن ممدوح باشد یا مذموم .

شوق طبیعی - میل طبیعی موجودات را شوق طبیعی و شوق تسخیری نامیده اند از آن جهت که تابع علم و اراده نبوده و بر حسب میل مودع طبیعی بطرف کمال مطلوب خود درحرکت اند تمام موجودات عالم مضافاً بر حالات و خصوصیات و شوق و علائق خاصی که درهر يك از آنهاست دارای میل طبیعی نیز میباشند که اگر قاسری از قبیل اراده و غیره نباشد بر حسب میل طبیعی خود متحرك بحرکت یکنواخت خواهند بود .

شوق انسانی - مبدء حرکت نفوس را بطرف کمال مطلوب که حق تعالی باشد شوق انسانی نامیده اند .

صدرا گوید نفس انسانی را مقام معلوم و معینی نیست نه از لحاظ هویت و نه از لحاظ درجت :

یعنی او را درجه معینی در وجود نیست که مانند سایر موجودات طبیعی و نفسیه و عقلیه باشد که هر يك را درجه و مقام معلومی باشد بلکه نفس انسانی را درجات و مقاماتی است متفاوت و نشأتی است سابق و لاحق و برای او در هر مقام و درجت صورت دیگری است

که در هر حال و در هر مرتبه و مرحله که باشد باز طالب مرتبه فوق است و خواستار کمال دیگری که همان وصول بکمال حقیقی باشد که خدای متعال است .

شهاب - شهاب بکسر شین عبارت از شعله ایست که در جو نمایان شده و جمع آن شهب است و سبب حدوث آن از نظر قدماء فلاسفه اتصال دخان صاعد در جو است بمکان و مرکز آتش بنحوی که موجب اشتعال گردد. مورد شهب داستانها و افسانه های قدیمی زیاد وجود دارد.^۱

شینخ گوید ماده شهاب و رجم بخار دخانی لطیف سریع التحلیل میباشد توضیح آن که این دخان هر گاه برسد بطبقه محرقه جو مشتعل گردیده و بصورت ستاره دیده میشود و فوراً محو میشود گاهی مدت زمانی باقی میماند و این در موقعی است که مواد دخانی مشتعل زیاد کثیف باشد و گاهی این اشتعال در اثر برودت زیاد حاصل میشود باین طریق که شدت برودت ایجاب میکند که مواد دخانی بطرف پائین بیاید باشدت هر چه زیاده و در اثر همین نزول و حرکت شدید اشتعال حاصل میگردد.^۲

شهادت - عالم شهادت بعالم اجسام میگویند و مرتبه حس هم بر آن اطلاق شده است و عالم ناسوت هم نامیده شده است.^۳

در قرآن مجید نیز کلمه شهادت در مقابل غیب آمده است و ظاهراً این اصطلاح که فلاسفه عرفان مشرب و عرفا و اشراقیان بکار برده اند اقتباس از قرآن شده باشد.

۱- اسفاو ج ۴ - ص ۸۳

۲- ومن ذالك شهب الرجم ومادتها ايضاً البخار الدخاني اللطيف السريع التحليل - شفا ج ۱ - ص ۲۷۳

۳- دستور العلماء ج ۲ - ص ۲۲۶ اسفاو ج ۱ - ص ۶۴

ص

صاحب صنم - مراد اشراقیان از اصطلاح صاحب صنم رب النوع است که شیخ شهاب الدین از آن تعبیر بارباب طلسمات هم کرده است رجوع شود بکلمه اصحاب الاضام.^۱

صادر اول - فلاسفه عقل اول را از عقول طولی صادر اول میدانند بعضی اول ماصدر راهیولا و شیخ اشراق نور اول نامیده است .
شیخ اشراق گوید اول ماصدر از « نور الانوار » نور مجرد ست که قدماء فلاسفه عنصر اول و مشائیان عقل اول نامیده اند .^۲

صاعقه - صاعقه عبارت از شعله ایست که از جهت علو فرود میآید .
شیخ الرئيس میگوید صاعقه عبارت از شیء مشتعلی است که از لحاظ لطافت بمانند برق نبوده و از این جهت نه تنها اشتعال آن بزمین میرسد بلکه جرم آنها فرود میآید و بزمین میرسد و بالوان مختلف دیده میشود و بآنچه برخورد کند ذوب میکند خصوصاً فلزاتی که از قبیل مس و نقره و طلا باشد و در بعضی موارد صواعق خاموش شده و تبدیل به جسمی از

۱- و حکماء الفرس کلهم متفقون علی هذا علی ان لكل نوع من الافلاك والكواکب و البسائط العنصرية و مرکباتها رباً فی عالم النور و هو عقل مجرد مدبر ، لذلك النوع حتی ان الماء عندهم له صاحب صنم من الملكوت و سموه حرداد و ما للشجار سموه مرداد و ما للنار سموه اردیبهشت و هو العقل المدبر لنوع النار و الحافظ لها و المنور اياها و هي الانوار التي اشار اليها انباز فلس - شرح حکمة الاشراق

۲- شرح کلمة الاشراق ص ۳۱۷

اجسام میگردد.^۱

صرف - کلمه صرف بکسر صاد بمعنای خالص بودن است «صرف الحقيقة» یعنی شیء بدون ضمائم و عوارض متکثره و متشخصه «صرف الوجود» یعنی وجود محض غیر مشوب باماهیت گاهی از کلمه «صرف الوجود» وجود خدا را اراده میکنند و بجای کلمه وجود صرف «صرف الوجود» بکار برده اند و لکن اغلب جمله «صرف الوجود» در کلمات فلاسفه همان وجود است بدون لحاظ و توجه بر جنبه های دیگر آن یعنی وجود از نظر آنکه وجود است نه وجود بالحفاظ ترکیب آن با ماهیت و نه بالحفاظ تشخیص و تعین خاص آن بمحل معین یا شخص معین و معلوم و یا وجود ممکن و یا واجب و وجود اجرام علوی یا اجسام سماوی چنانکه از کلمه «صرف الحقيقة» مراد حقیقت است بدون توجه و لحاظ آن که آن حقیقت متعین و متشخص باشد در مورد معینی.

صفات جلال - صفاتی که متعلق بدقهر و غضب و عزت و عظمت اند صفات جلال

نامیده اند.^۲

صفات جمال - صفاتی که متعلق بلطف و رحمت میباشد صفات جمال خدا میباشد

صقع - کلمه صقع بمعنای مرتبه و ناحیه و منطقه آمده است صقع ربوبی یعنی

مرتبه ذات و صفات و اسماء الهی چنانکه گویند صقع ذات حق یعنی مرتبه وجود محض و حقیقت الهی و در هر حال کلمه صقع اغلب در کلمات فلاسفه اخیر مشاهده میشود که مرتبه اسماء و صفات الهی را صقع الهی و مرتبه ربوبی نامیده اند.

بعضی عالم عقول و مفارقات نوریه را صقع ربوبی مینامند.

۱- شفاع ۱ - ص ۲۷۳ اما الصاعقة فانها ریح سحابية مشتعلة لیست بلطفة لطف البرق

الذی لاجله لا یبقی شعاع البرق زماناً یعتد به - شفاع ۱ - ص ۲۷۳

۲- والصفات اما ايجابية اوسلبية والاول اما حقیقیة لا اضافة فیها كالحيوة والوجوب والقیومیة

على احد معنیها اضافة محضة كالاولیة والاخریة لوزو اضافة كالربوبیة والعام والازادة و

الثانی كالغنى والقدوسیة والسبوبة ولكل منها من الوجود شرح قیصری بر فصوص -

صوامع ملکوت - مراد از اصطلاح صوامع ملکوت عالم ملکوت است رجوع شود به کلمه ملکوت ،

صوت - عده از فلاسفه میگویند صوت عبارت از نفس تموج و تکیف هواست اخوند میگوید تموج علت صوت است نه خود صوت.

بعضی دیگر میگویند صوت عبارت از قرق و یا خرق است و لکن محققان فلاسفه گویند اینها همه اسباب صوت اند نه خود صوت.

شع شهاب الدین میگوید صوت از راه تموج هواء و بواسطه قلع و قمع سخت حاصل میگردد توضیح آنکه بواسطه کوبیدن دو جسم بر یکدیگر و یا پاره کردن جسمی باشدت و غنف هوا متحرک شده و ادواج آن بر پرده صماخ اصابت میکند و در نتیجه صوت حاصل میگردد^۱

و در بیان وجود هر جات هر يك از حواس ظاهری بر دیگری میگوید و مسموعات الطف و ارق از مبصرات است از جهتی دیگر زیرا که اصوات موسیقی مطرب و لذت آورده بوده و موجب حصول اشیا است برای نفوس و توجه آنها بوطن اصلی خود که عالم عقلی باشد و آنها را از امور حسی جسمانی باز داشته و بامور عالی معنوی متوجه مینماید و از کمالات حسی منصرف و به کمالات عقلی علمی رهبری میکند و از این جهت است که حکما توجه خاصی بموسیقی داشته اند.

صورت - آنچه موجب امتیاز اشیاء از یکدیگر است صورت اشیاء نامیده اند و آنچه فعلیت اشیاء بآن میباشد صورت مینامند.

بر ماهیات باعتبار حضور علمی آنها صورت علمیه گفته اند .

عرفا بر اسماء و صفات خدا باعتبار مظهریت آنها از ذات او صورت اطلاق کرده اند و باعتبار تفرق و تکوین اشیاء باستناد و واسطه آنها نیز صورت اطلاق شده است.

ابوالبرکات گوید صورت عبارت از چیزی است که شیئیت شیء بدان میباشد مانند بیاض برای جسم ابیض و حرارت برای ناز و انسانیت برای انسان و تربیع برای مربع و گاهی

۱ - شرح حکمة الاشراق ص ۴۵۳ - اسفار ج ۱ - ص ۳۱۰

صورت بهرامری که صفت برای موصوفی باشد اطلاق شده است بهر نحوی که باشد مانند علم برای عالم و کتابت برای کاتب و نفس برای انسان و حرارت برای نار و آب حار چه آنکه از صفات طاریه باشد یا زائله با بقاء موضوع و یا آنکه زائل نشود مگر بزوال موصوف خود مانند حرارت نار و یا آنکه بطور مطلق زائل نشود مانند انوار کواکب و چه آنکه شیئی بدن باشد مانند تربیع برای مربع و یا نباشد مانند بیاض برای مربع و چه آنکه از امور و صفات لازم باشد در معقولیت و وجود یا نباشد.^۱

صورت بدن - مراد از اصطلاح صورت بدن نفس است که کمال بدن انسان بآن است و بطور کلی کمال نبات به نفس نباتی و کمال حیوان به نفس حیوانی و کمال انسان به نفس ناطقه است و از آن جهت نفس ناطقه رافصل اخیر انسان میدانند یعنی آنچه موجب انسانیت انسان و امتیاز ماهوی آن از سایر موجودات و بوثره حیوانات دیگر است همان نفس ناطقه است.

صورت جسمیه - صورت جسمیه عبارت از جوهر ممتد ذوابعادی است که محل یعنی هیولا بدون آن تقرر و وجودی ندارد و مشترك در تمام اجسام است . حاجی گوید هر جسمی دارای شکل است از آن جهت که متناهی است و هر امریکه متناهی باشد دارای شکل است و مراد از جسم در اینجا امتداد جسمانی است و همان شکل عبارت از صورت جسمیه است که مشترك مابین تمام اجسام است یعنی هر جسمی ناچار دارای شکل است^۲

صورت حیوانی - مراد از صورت حیوانی نفس حیوانی است که حیوانیت حیوان و امتیاز آن از نباتات بآن میباشد چنانکه نفس ناطقه صورت و فصل و مابه الامتیاز آن از سایر حیوانات میباشد

صورت خاص - مراد از صورت خاص صورت نوعیه است که هر نوعی از انواع و موجودات دارای صورت نوعیه خاصی است که منشأ آثار وجودی آن نوع مخصوص بوده و

۱ - المعبر را بو برکات ج ۲ ص ۱۵

۲ - شرح منظر مه ص ۲۲۶

وما به الامتیاز انواع از یکدیگر است.

صورت شبهی - مراد از اصطلاح صورت شبهی یا شبیه مثل معلقه اند که صور مثالیه هم نامیده اند و از آن جهت صورت شبیه نامیده شده است که شبه و مثل اشیاء مادی جهان جسمانی اند (۱)

صورت شکلی - مراد شکل است رجوع شود به کلمه شکل.

صورت عام - صورت عام در مقابل صورت خاص است که همان صورت جسمیه است که در تمام اجسام یکسان است.

صورت علمی - اصطلاح صورت علمی گاه اطلاق بر موجودات ذهنی میشود یعنی صور اشیاء که در ذهن حاصل شده و وجود ذهنی به خود میگیرند صور علمیه و صور عقلی هم نامیده اند.

گاهی از اصطلاح صور علمیه آنچه را از موجودات که در ذات خدای متعال موجود اند اراده میکنند که مساوی با مثل نور به افلاطون میباشد و بالجمله مرتبه وجود علمی اشیاء را در ذات خدای متعال صور علمیه مینامند و بطور عموم مرحله وجود ذهنی اشیاء را صورت علمیه اشیاء مینامند.

صورت کمالیه - صورت هر چیز را کمال آن چیز مینامند و بالعکس یعنی مرتبه کمال هر شیء را صورت آن شیء نامیده اند رجوع شود به اصطلاح صورت نوعیه.

صورت ماهیت - اصالت و جودیان وجود را صورت ماهیت میدانند.

صور مفارقة الهی - مراد از این اصطلاح مثل افلاطونی میباشد که برای تمام موجودات مثلی قائل است و آنها را صور مفارقة الهیه نامیده است رجوع شود به کلمه مثل

صورت نبات - مراد از اصطلاح صورت نبات نفس نباتی است که ما به الامتیاز نباتات از جمادات است و نبات بودن نبات بآن میباشد چنانکه حیوانیت حیوان به نفس حیوانی

وانسانیت انسان به نفس ناطقه است

صورت نوعیه - صورت نوعیه امری است که بوسیله آن اجسام مختلت میشوند و عبارت دیگر آنچه موجب اختلاف نوعی اجسام و مبدء آثار خارجی مختلف و مخصوص بهر يك از انواع است صورت نوعیه مینامند و باعتبار آنکه جسم طبیعی بدان تمام میشود کمال میگویند و باعتبار تأثیر آن در غیر قوت میگویند و باعتبار مبدئیت آن برای افعال ذاتیه طبیعت مینامند و در هر حال صورت جسمیه مقوم جسم است.

میرداماد میگویند صورت جسمیه جوهر ممتد متصل بالذات است که گاه از آن تعبیر بصورت جوهریه کرده است و بالجمله صورت نوعیه عبارت از چیزی است که منشأ و مبدء آثار مختلف نوعی و مبادی حرکات و سکونات ذاتی اجسام است که قوی و طبایع و کمالات اجسام مینامند باعتبارات مختلف.^۱

شیخ اشراق از صورت گاه تعبیر به هیئت کرده است (هیئت بطور مطلق در کلمات شیخ اشراق عرض است) ارسطو میگوید جهان را در جاتی است بعضی فوق بعضی دیگر که ترقی میکند از ماده بصورت و از صورت بصورتی دیگر اعلی و برتر و آنچه در درجه اعلی و برتر است صورت آن نیز بر ماده اش غلبه دارد و آنچه در سلسله نظام آفرینش در درجه سافل قرار دارد ماده اش بر صورت آن غالب است تا برسد بماده المواد که صورتی ندارد و در طرف

۱ - شرح حکمة الاشراق ص ۲۹۱

اسفار ج ۲ - ص ۱۵۱-۱۴۶ شرح حکمة الاشراق ص ۲۲۵ تعریفات سید شریف ص ۹۱ دستور العلماء ج ۲- ۲۵۴

واعلم ان لكل واحد من الاجسام الطبيعية صورة خرى غير الصورة الجسمية بها يصير ذلك النوع نوعاً ولهذا سميت صورة النوعية اى منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وسمى طبيعه باعتبار كونها مبدء للحز كذو السكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار تأثيرها في الغير وكمالا لصيرورة الجنس به بالفعل نوعاً مركباً ويسمى المحل الهیولا والحال الصورة الجسمية - شرح ملا صدرا بر هداية ميبدي

صورت برسد به صورة الصور که ماده ندارد و جهان بطور دائم در سیر ارتقائی است از درجه ادنی باعلی تا برسد بصور مجرد که آنرا ارسطو خدا میداند و علت صور و صورت الصور و غایت الغایات است که گاهی از آن تعبیر بوجود مطلق هم شده است

فلو طین میگوید صورت جنبه وجودی جسم است و ماده مایه کثرت و صورت جهت وحدت است حاجی سبزواری میگوید هر جسمی از اجسام را حالت خاص و معینی است از آن جهت که مشاهده میشود که بعضی از آنها حار است و بعضی بارد و بعضی در حیز معین است و آنچه مقتضی این حالات و اوصاف و آثار است اهری خارج از ذات جسم نیست و ناچار یا صورت جسمیه است یا هیولا و یا صورت دیگر طبیعی قسم اول و دوم باطل است زیرا صورت جسمیه مشترك میان تمام اجسام است و همین طور هیولا نیز مشترك میان تمام اجسام عالم است و اگر صورت جسمیه و یا هیولا منشا آثار فوق باشند لازم میابد که تمام اجسام در آثار یکسان باشند و علاوه هیولا قابل است نه فاعل و شیء واحد نمیتواند از یک جهت هم قابل باشد و هم فاعل و در نتیجه آنچه منشأ آن آثار است صورت دیگری است و همان صورت نوعیه است.

صناعت برهان - مراد از صناعت برهان فن منطق است و از آن جهت صناعت برهان میگویند که طریقه استدلال و برهان را بما میآموزد.

صناعت طبیعی - مراد علم طبیعی است رجوع شود به کلمه طبیعی.

صنع - ایجاد مسبوق بعدم را صنع مینامند و بنا بر این صنع مرادف با ابداع است.

صنم - کلمه صنم بمعنای بت آمده است و بمعنای نمونه هم آمده است.

در تحت عنوان ارباب انواع بیان شد که افلاطون و استاد او سقراط برای هر موجودی دو وجود قائل بودند. یکی وجود مادی و حسی که در عالم حوادث و کون و فساد بوده و دیگری وجود روحانی که مفارق از ماده بوده و در معرض تحولات و تغییرات عالم حوادث نمیباشد.

شیخ اشراق از کلمه صنم و اصنام اغلب انواع جسمانی را اراده کرده است که نمونه و مظهر روحانیات اند چنانکه گوید: عقول و نفوس و روحانیات ارباب اصنام اند که معادل با ارباب

انواع افلاطون است و میگوید انسان حسی صنم انسان عقلی است و انسان عقلی روحانی است و
 جمیع اعضاء آن نیز روحانی است رجوع شو به کلمه ارباب اصنام^۱
 صیاصی الغاسقه - مراد از اصطلاح صیاصی الغاسقه ابدان است^۲



۱ - قال المعلم الاول ان الانسان العقلی صنم للانسان الحسی والانسان العقلی روحانی و جمیع
 اعضاءه روحانیة و ليس موضع العين فيه غير موضع اليد - اسفار ج ۳ ص ۵۸ شرح حکمة الاشراف ص ۵۸
 ۲ - شرح حکمة الاشراف ص ۵۸

ض

ضد- در زیر عنوان تقابل بیان شد که ضد هر چیزی عبارت از امری است که با آن در محل واحد جمع نمیشوند و لکن مرتفع میشوند.
دو موجود را بایکدیگر ضدین میگویند که میان اند و غایت خلاف و بعد باشد.
به نحوی که در محل واحد جمع نشوند مانند سیاهی و سفیدی که میان آند و غایت خلاف و بعد است.

قطب الدین میگوید و بدانکه هر دو قضیه که مختلف باشند در کیف دون الکم اگر هر دو کلی باشند متضادان اند به جهت جواز اجتماع ایشان بر کذب دون الصدق در ماده امکان و اگر جزو ایشان باشند داخلان تحت التضاد باشند و جایز باشد اجتماع ایشان بر صدق دون الکذب هم در آن ماده^۱

حاجی سبزواری میگوید دو امر متقابل در صورتیکه هر دو وجودی بوده و هریکی معقول به قیاس بدیگری نباشد «ضدان» حقیقی اند در صورتیکه میان اند و غایت اخلاف و بعد باشد و مشهوری اند در صورتیکه میان اند و غایت بعد نباشد.^۲

مسئله ضدین و متضاد بودن امور مورد توجه فلاسفه اروپا قرار گرفته و هگل اولین فیلسوف اروپائی است که خواسته است این قاعده را نقض کند و گفته است که اجتماع

۱- دره التاج بخش اول ص ۱۱۷-

۲- شرح منظومه ص ۱۱۱

و اتحاد ضدین محال نیست و بلکه هر اثباتی متضمن نفی است و بالعکس^۱
 و در هر حال در قرون اخیر همانطوریکه اغلب مسائل منطقی و فلسفی قدیم مورد نقض قرار
 گرفته است مسئله ضدین هم از لحاظ ماهوی و هم از لحاظ وجودی عدم آن در جهان طبیعت
 مورد توجه قرار گرفته است

ضرورت - امتناع انفکاک چیز را از چیزی دیگر بر حسب حکم عقلی ضرورت
 مینامند و کلمه ضرورت، در لغت بمعنای ناچاری و بمعنای الزام و اضطرار است و بالجمله
 هر گاه گویند نسبت حیوانیت با انسان ضروری است مراد این است که عقل حاکم است که
 انفکاک انسانیت از حیوان و بالعکس محال است و چنانکه در کلمه دوام بیان شد دوام اعم
 است از ضرورت.

ضرورت بر پنج نوع است.^۲

الف - ضرورت ازلی چنانکه گویند خدای متعال عالم است یعنی ازلا و ابد اتمتصف
 به صفت علم است و علم او ازلی و ابدی است و یا گویند ذات خدا وجود و موجود ازلی است
 یعنی اول و آخری برای او نیست و اصولاً از آن جهت که مافوق زمان است تصور
 بدایت و نهایت برای او نمیشود زیرا بدایت و نهایت از حالات حوادث و موجودات جسمانی
 است که در زمان واقع اند و در موجودی که مافوق زمان است بدایت و نهایت بی معنی
 است.

ب - ضرورت ذاتی که ضرورت مطلقه هم نامیده اند و آن عبارت از ضرورت مادام
الذات است یعنی مادام که ذات موجود است فلان صفت و امر برای آن ضروری
 است.

ج - ضرورت وصفیه که ضرورت مادام الوصف است و بشرط وصف و بالاجل وصف
 است که موضوع مادام که متصف به فلان صفت باشد فلان امر برای آن ضروری است
 چنانکه گویند انسان «متحرك الاصابع» است بضرورت مادام که متصف به کتابت فعلی است.

۱- قصة الفلسفة الحديثة جلد دوم ص ۳۶۷

۲- اسفار ج ۱ - ص ۲۱ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۲۶۲

د- ضرورت وقتی که مادم الوقت است چنانکه گویند هر انسانی در وقت مامتنفس است بضرورت یعنی هر انسانی در اوقات نامعینی متنفس است بالضرورة .

ه- ضرورت بشرط محمول نه بوصف محمول .

ضرورت ذاتی را ضرورت در ظرف وجود هم مینامند در مقابل ضرورت ازلی که نه بشرط وجود و نه در ظرف وجود و نه به هیچ شرطی و وصفی است.

قطب الدین گوید و مطلقه عامه ضروریه مطلقه باشد اگر حکم کرده باشند در و باستحالت خلو موضوع از محمول و یا اتصاف موضوع به محمول دائماً بسی شرط چیزی و ضروریه ذاتیه باشد اگر حکم بشرط وجود موضوع حقیقی باشد و مشروطه عامه باشد اگر حکم بشرط اتصاف موضوع باشد بوصف عنوانی و مشروطه باشد اگر بشرط اتصاف بوصفی دیگر باشد غیر وصف عنوانی و وقتی مطلقه باشد اگر بشرط وقتی معین باشد و منتشره مطلقه باشد اگر بشرط وقت «ما» باشد .^۱

حاجی سبزواری میگوید هر گاه حکم در قضیه عبارت از ضرورت نسبت باشد مادام که جوهر موضوع موجود است این قضا را قضیه ضروریه ذاتیه مینامند این نوع قضیه در سه مورد بکار برده میشود یکی حمل ذات شیء بر ذات خود و بمعنای عدم فقدان نفس شیء است مثل آنکه گفته شود انسان انسان است بالضرورة

و یکی دیگر حمل لوازم ماهیت بر آن مثل آنکه گفته شود اربعه زوج است بالضرورة .

و دیگری حمل ذاتیات شیء بر نفس چنانکه گفته شود انسان حیوان است بالضرورة و در هر سه حال ضرورت در آنها مقید بمادام الذات موضوع موجود است میباشد.

و در صورتیکه ضرورت مطلق باشد بدون قید وجود ذات موضوع و غیره و در حقیقت ضرورت بسیط باشد و قیدی در کار نباشد حتی قید وجود ذات موضوع این نوع قضیه ضروریه ازلیه است که در مورد وجود حق تعالی بکار برده میشود . (۲)

۱- درة التاج بخش اول ص ۸۴-

۲- شرح منطق منظومه ص ۵۳- ۵۶-

ضرورة مطلقه - قضیه ضروریّه مطلقه قضیه ایست که حکم در آن بضرورت نسبت
محمول بموضوع باشد بشرط وجود موضوع رجوع شوده کلمه ضرورت.

ضروری - ضروری مقابل اکتسابی است یعنی آنچه در حصول احتیاجی بفکر
وتأمل نیست .

تصورات و تصدیقات بدیهی یعنی تصورات و تصدیقاتیکه بدون تأمل و فکر و اکتساب
حاصل میشوند و بیان شد که تمام معارف بشری از بدیهیات شروع میکند و بعبارت دیگر
سرمناً تمام معارف بشری همان مدرکات بادرکات ظاهری و محصول حواس ظاهری
میباشد.

و بیان شد که تمام معارف بشری قبل از آنکه تحت نظم و قاعده خاصی در آیند
همان بدیهیات و مدرکات به حواس ظاهری بوده است و باز بیان خواهد شد که بدیهی و
اکتسابی از امور نسبی بوده که بر حسب قوا و استعداد و درجه معلومات اشخاص متفاوت
است .

ضوء - روشنائی و نور هر جسمی اگر مکتسب از غیر نباشد ضیاء مینامند مانند
نور آفتاب که متعلق و از خواص جرم آفتاب است این معنی از قرآن مجید نیز دانسته
میشود^۱

شیخ گوید ضوء و نور و شعاع متقارب المعنی میباشند و اختلاف چندانی از لحاظ وضع
لفوی ندارند و موارد استعمال آنها متفاوت است و از این جهت ناچار باید فرق و امتیاز آنها
را از یکدیگر بیان نمائیم .

بعداً گوید یکی از آن سه معنی (صوء، نور، شعاع) کیفیتی است که چشم ادراک میکند
از آفتاب و آتش بدون آنکه گفته شود که آن سیاه و باسفید و یا قرمز و یا چیزی دیگری
از رنگهاست و یکی دیگر آنچه ساطع از آن شیء است است که خیال میشود که واقع
میشود بر اجسام سفیدی و سیاهی و سبزی و دیگری آنچه خیال میشود بر اجسام که افاضه

۱ - هو الذی جعل الشمس ضیاء والقمر نوراً

سورة یونس آیه ۴

ط

طبیعت - کلمه طبیعت و مشتقات آن در فلسفه زیاد استعمال شده است و معانی آن بر حسب مورد استعمال فرق میکند و اکنون چند معنی و تعریف که از عبارات فلاسفه بدست آورده ایم بیان مینمائیم .

الف - طبیعت عبارت از قوه ای است ساری در اجسام که افاده تخلیق و تشکیل مینماید. طبیعت مبدء اول و مباشر قریب حرکت است توضیح آنکه قوه موجوده در بعضی از اجسام منشأ صدور فعل است بريك نهج و مبدئیت آن باستناد شعور و اراده نیست و در بعضی از اجسام و موجودات مبدء و منشأ صدور فعل است بريك نهج لکن باستناد شعور و اراده و در بعضی دیگر قوه منشأ صدور افعال متکثره است بدون استناد به شعور و اراده و در بعضی دیگر منشأ صدور افعال متکثره است با استناد شعور و اراده قسم اول را طبیعت مینامند و بنابراین طبیعت قوه ایست که منشأ تحريك و حرکت است بر وتیره واحده بدون شعور و اراده و چنین قوه در تمام اجسام موجود است حتی موجوداتی که اعمال آنها مستند به اراده و شعور باشد و قسم دوم رانفس فلکی و سوم رانفس نباتی و چهارم رانفس حیوانی مینامند^۱

۱- الكل جسم طبيعة وماده وصورة واعراضاً وطبيعته هي القوه التي يصدر عنها تحركه او تغيره الذي يكون عن ذاته وصورة هي ماهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته والاعراض هي الامور التي اذاته نوعيته لازمته واعراض له من خارج شئنا ج ۱- ۱۵- ان الاجسام المتحركة بهذه الحركات انما يتحرك عن قوى فيها مبادئ حركاتها و افعالها فمنها قوه تحرك و تغيير و يصدر عنها الفعل على نهج واحده من غير ارادة وقوة كذلك مع ارادة وقوة متفننة التحريك والفعل مع ارادة و كذلك القسمة في جانب السكون والاول يسمى طبيعة والثاني *

ب- در بعضی از موارد از کلمه طبیعت مطلق فعلی که منشأ آن شعور و اراده نباشد خواسته اند که شامل نفس نباتی هم میشود و گاهی مطلق فعلی که مستند بفکر نباشد طبیعت نامیده اند و بدین معنی شامل نفوس فلکیه هم میشود.

لکن مراد از کلمه طبیعت در علم طبیعی همان معنای اول است گاهی بر مقومات جوهری اشیاء اطلاق طبیعت شده است.

ج - بذات و عنصر و صورت اشیاء بسیط هم طبیعت اطلاق شده است چنانکه طبیعت نوعیه گفته اند و مراد آنها صورت نوعیه است.

د- در دستور العلماء آمده است که طبایع مبدء صدور افعال ذاتی اندام از آنکه مستند بشعور باشند یا نه و طبیعت مبدء صدور افعال ذاتی است بلا شعور و گاه اطلاق شود بر قوه ساریه در اجسام که مبدء کمال طبیعی اجسام است.

ه - گاهی از کلمه طبیعت حقیقت و ذات خواسته میشود^۱

سید شریف گوید طبیعت در لغت بمعنای سجیت است و گاهی اطلاق بر صورت نوعیه شود و طبایع اعم از طبیعت است و کلمه طبیعت مخصوص به چیزی است که در اشیاء مبدء صدور حرکت و سکون است ابوالبرکات بغدادی گوید طبیعت مشتق از طباع است و طبیعت و طباع حمل بر صفات ذاتی اولی اشیاء میشود چنانکه گویند طبع آتش حارات و طبیعت آب بارداست و بر کیفیت غالبه حاصله از امتزاج اشیاء هم طبیعت اطلاق شده است چنانکه گفته شده است طبیعت سر که انگبین حار است و طبیعت بطور مطلق بر مبدء امر و فعلی که مستند با سبب خارج از ذات نباشد اختصاص داده شده است و بر استعداد قوه در اشیاء اطلاق طبع و طبیعت شده است و بر آنچه فاعل بطرف آن حرکت کند بدون علم و اراده طبیعت و طبع گفته اند مانند آنکه طفل بطرف پستان مادر خود میرود بدون علم و شعور و بر هر

* یسمى نفساً فلکياً والثالث نفساً نباتياً والرابع نفساً حیوانياً و بر ما قبل اسم الطبیعة علی کل قوه یصدر عنها فعلها بالارادة فتسمى نفس النباتیة طبیعة و بر ما قبل طبیعة لکل ما یصدر عنه فعل بلا

رویه و اختیار

قوة جسمانية هم اطلاق طبیعت شده است و طبیعیات عبارت از اشیاء و اموری هستند که بحواس در آینده از اجسام و احوال و حرکات و عوارض و آثار آنها و بالجمله همانطوریکه اشاره شد تعریف طبیعت هم از نظر اشخاص و هم بر حسب اختلاف مورد استعمال مختلف است و چنانکه ملاحظه میشود بعضی خواسته اند ضابطه کلی برای بیان ماهیت و حقیقت طبیعت بیابند^۱

طبیعت کلی - محمد باقر لاهیجانی میگوید اول صادر از نفس کلیه طبیعت کلیات است که مطلق صورت باشد و اول صادر از طبیعت هیولای کلیه است که آخر مجردات است^۱

طبیعت مطلق - کلی هر گاه من حیث هو و بدون لحاظ اطلاق مأخوذ شود مطلق الطبیعة نامیده شده و باین اعتبار به تحقق فردی از افراد محقق میشود و بانتفاء فردی نیز منتفی میگردد این نوع کلی موضوع قضیه مهمله میباشد و هر گاه با آن لحاظ اطلاق شود نه بآن نحو که اطلاق قید آن باشد بلکه بدان نحو که اطلاق عنوان لحاظ آن باشد این نوع کلی را طبیعت مطلقه نامیده اند و این نوع کلی به تحقق یک فرد محقق میشود و لکن بانتفاء یک فرد منتفی نمیشود و این نوع کلی موضوع قضیه طبیعیه است^۲

طبیعی - یعنی امری که مقتضی طبع باشد. فن طبیعی یعنی علم باحوال اموری که در وجود خارجی و ذهنی نیاز بماده داشته باشد و امور طبیعی باثار و حرکات و زمانیات و مکان و کلیه اموریکه مربوط به ماده و مادیات است میگوید و نیز طبیعی بکسی میگویند

۱- الطبیعة مشتق من الطباع والطباع والطبع مقول فی التعاريف الاعم علی الصفة الذاتية الاولى لكل شيء كما يقال طبع النار الاحراق وطبع الماء البرودة ويقال طبيعة علی الكيفية الغالبة من کیفیات المتضادة فی الشئ المتمزج فيقال فيما يغلب علیه الحرارة ان طبیعته حارة او طبیعة حارة ويقال طبع وطبیعة وطباع علی الاستعداد القوی فی الشئ، ويقال علی کل ما یهتدی الیه الفاعل بغير تعلیم انه بالطبع والطبیعة كرضاع الطفل للشدی ويقال طبیعة مطلقاً لی ما یصدر عن الشئ من ذاته ولا يرجع الی سبب خارج عن ذاته و قوم سمو بالطبیعة کل قوة جسمانية اعنی کل مبدء فعل یصدر عن الاجسام والعلوم الطبیعیة هی العلوم الناطرة فی هذه الامور الطبیعة الطبیعیات هی الاشياء الواقعة تحت الحواس من الاجسام و احوالها وما یصدر عنها من حرکاتها و افعالها المعتبر ابو البرکات ج ۲- ص ۴

که حوادث جهان و موجودات عالم را منسوب به طبیعت میدانند و قائل بقوه و نیروی ما فوق طبیعت نمیباشد.

طرف - نهایت هر چیزی را طرف آن گویند و طرف زمان «آن» است

ظفره - ظفره در لغت بمعنای جستن و در اصطلاح معقول انتقال جسم است از جزء مسافتی بجزء مسافت دیگر بدون آنکه از اجزای مابین گذر کند و محاذی آنها قرار گیرد و بعبارت دیگر انتقال از مسافتی به مسافتی دیگر و از مکانی به مکانی دیگر بدون گذشتن از مسافت متوسط و این امر محال است^۳

طلسم - علمی است که شناخته شود بآن کیفیت تمزیج قوای عالیۀ فعاله بامور سافله منفعله که در اثر آن امتزاج حادث میشود امور غریبۀ در عالم کون و فساد و بعبارت دیگر معرفت کیفیت امتزاج قوای فعالۀ آسمانی با قوای منفعله زمینی که منشأ حدوث آثار غریبه و افعال عجیبه است که علم لیمیا هم میگویند چنانکه علم به تبدیل قوای اجسام معدنی را بعضی بابعضی دیگر کیمیا نامیده و علم به تصرف در خیال انسان را بمنظور حدوث اموری که وجود خارجی ندارند سیمیا نامیده و علم باحوال سیارات هفت گانه را از جهت تصرف آنها در فلکیات و تسخیر آنها و آنچه مربوط بآنها است همیما گویند^۴

۱ - شرح نهج البلاغه لاهیجی

۲ - دستور العلماء ج ۲ - ۲۷۴

۳ - دستور العلماء ج ۲ ۷۷۸ - شفا ج ۱ - ۱۷۷ - ۸۵

۴ - دستور العلماء ج ۲ - ۲۷۹ - در کشف الظنون آمده است که طال بمعنای اثر است و اسم بمعنای لفظ و نام است و بنا بر این بمعنای طلسم میشود اثر اسم^۲ لفظیونانی است و معنی آن گره لاینحل است^۳ بمعنای مسلط یعنی تسلط دارنده است که مغلوب طلسم است و در هر حال معنای اصطلاحی آن علم باحوال تمزیج قوای فعاله سماوی با قوای منفعه زمینی است که موجب ظهور افعال مخالف عادت میشود چنانکه علم سحر بحث از معرفت احوال افلاك و اوضاع کواکب و ارتباط هر يك با امور زمینی و موالید ثلث بوجه خاص است بمنظور حدوث اسرار عجیبه حفیه العلل و کهنات عبارت از مناسبت ارواح بشریه با ارواح مجردة*

شیخ اشراق انواع جسمیه را طلسمات و اصنام نامیده است و آنها را اظلال انوار مجرد^۱ و ارباب و اصحاب طلسمات نامیده است که همان ارباب انواع باشد او صاحب طلسم نوع ناطق را روانبخش نامیده است

طلسمات بسائط - شیخ اشراق بسائط جسمانی را طلسمات بسائط نامیده است و انواع جسمانی مرکب را طلسمات مرکبات مینامند.



* یعنی جن و شیاطین است بمنظور استعمال احوال حادثه در عالم کون و فساد که مربوط بآینده است و علم عزائم تهدید و تشدد بر جن و شیاطین است بمنظور حفظ اشخاص که در تحت تسلط آنها اند. کشف الظنون ۱۱۴ - ۱۵۲ - ۹۸ - ۴۸۲

۱ - و قد عرفت ان اللذت فی طلسمات الانوار المجردة ای فی الانواع الجسمیه التي هی اصنام الانوار و طلسماتها منها ای من ' الانوار المجردة ترشحت و هی ای الطلسمات ظلالها ای ظلال الانوار المجردة و اذا كانت ظلالها فکل ما فیها من الکالات یکون منها. شرح حکمة الاشراق ۴۹۸ - ۳۴۸

ظ

ظرف - هر چیزی که محل و محیط چیزی دیگر باشد مانند مکان و زمان ظرف نامیده اند .

و آن یا زمان است و یا مکان . کلیه حادثات و طبایع و اجسام و جسمانیات جهان کون و فساد ناچار در زمانی بوده و نیاز بر زمان دارند زیرا یکی از لوازم کون و فساد عالم وجود زمان است که مقدار حرکت است توضیح آنکه

کلیه حرکات و متحرکات بر حسب حرکات استمراری و دائم خود محقق امری سیال و متدرج الوجود دیگری بوده که آن عبارت از زمان است و کون و فساد که عبارت از همان حرکات مستمر موجودات جسمانی و حادثات است نیست مگر در زمان و در هر حال اگر دقت شود در این مورد سه امر جلب نظر میکند که یکی حرکت و دیگر متحرك و امر سوم زمان باشد .

حرکت عبارت از همان حالت و صفت و بالاخره اسری است که اجسام را از حالتی بحالتی و از صفتی بصفتی دیگر در میآورد و آنها را بر اصل و قاعده و نظم معینی متحول و متغیر کرده و استعدادات آنها را از کمون به بروز میآورد و اجسام عبارت از موجوداتی میباشند که در معرض آن تحولات و تغییرات واقع شده و از حالتی بحالتی دیگر در میایند و کون و فساد می پذیرند :

زمان عبارت از امری است متمد و مستمر و در عین حال متدرج الوجود سیال که از وقوع آن دو حالت نمودار میشود: کلیه اجسام و حوادث ناچار از زمانند رجوع شود بکلمه زمان در مورد مکان نیز چنانکه در محل خود بیان خواهد شد مکان عبارت از محل استقرار و تکیه اشیا است و بنا بر این کلیه اجسام و حادثات ناچار از ظرف مکان اند و چنانکه در تعریف حرکت گفته شد حرکت عبارت از کونش است در آن دوم در محل دوم و بنا بر این تعریف حرکت کلیه متحرکات و حادثات در مکان اند.

ظل - صوفیه موجودات عالم را همه موجوداتی ظلی و غیر حقیقی میدانند و آنهارا ظل حق تعالی پندارند و گویند موجود حقیقی که مبدء و مآل همه موجودات است یکی است و آن ذات احدیت است که موجود حقه حقیقی است.

ظل اول - عقل او را ظل اول ذات حق تعالی میدانند که بلا واسطه صادر اول است.

ظل الله - مراد از اصطلاح ظل الله انسان کامل است و بیان شد که همه موجودات عالم را ظل الله مینامند از آن جهت که همه نشانه حق تعالی میباشند.

ظلال الانوار - مراد از اصطلاح ظلال الانوار افلاک و کلیات عناصر است:

ظلال نور قیوهی - مراد از اصطلاح ظلال نور قیومی نیز موجودات ممکنه اند

که جمله ظلال نور قیومی یعنی ذات واجب الوجودند:

ظلمات - کلمه ظلمت در عبارات شیخ اشراق اطلاق بر ماهیت شده و گاهی از این

کلمه اجسام را اراده کرده است چنانکه گوید الجسم المظلم و مراد از قید مظلم قید توصیفی است.^۱

و در جای دیگر گوید و جایز نیست که از نور الانوار غیر از نور یعنی ظلمت صادر و

حاصل شود اعم از آنکه آن غیر نور یعنی ظلمت جوهر باشد یا هیئت (عرض) زیرا اقتضای نور غیر از

اقتضای ظلمت است و اگر از آن جهت که مقتضی ظلمت است مقتضی نور هم باشد با توجه بآنکه ذات

نور الانوار و واحد بوحدت حقیقی است لازم میآید که ذاتش در کب باشد از آنچه موجب نور است

و آنچه موجب ظلمت است و محال بودن این امر در محل خود بیان شده است.

زیرا ذات او بسیط است و ترکیبی در آن راه ندارد و ظلمات بلاواسطه از آن صادر
 نمیشود و علاوه فطرت سلیم حکم میکند که مقتضی نور از آن جهت که نور است غیر از نور
 نمیتواند باشد و همین طور از نور الانوار در نور هم نتواند صادر شود رجوع شود باصطلاح الواحد
 لا یصدر عنه الا الواحد .

ظهور ظلی - مراد از اصطلاح ظهور ظلی وجود ذهنی است که بنا بر قول اصح وجود
 شبیهی است .



ع

عالم - کلمه عالم. بفتح اطلاق بر ماسوی الله شده است و مشتق از علامت است و جهان وجود را از آن جهت عالم میگویند که علامت و نشانه وجود و تجلیات خدای متعال است قطب الدین در شرح خود بر حکمت اشراق گوید بدانکه مراد از عالم ماسوی الله میباشد و آن منقسم میشود بدو قسم یکی قدیم که عقول و افلاک و نفوس ناطقه فلکیه و کلیات عناصر باشد و دیگری محدث که سوای آنها است مانند حرکت و متحرکات و زمانی^۱

عالم اتفاقات - چنانکه قبلاً بیان شد مسئله اتفاق و بخت یکی از مسائلی است که مورد توجه اهل نظر بوده و بر این مبنی مورد نظر و بحث قرار گرفته است که آیا موجودات و حوادث جهان تابع نظم و علت خاص و معینی بوده و هیچ امری و موجودی بدون سبب و علت محقق نمیشود و یا آنکه نظم و قاعده در جهان آفرینش برقرار نیست و موجودات و کرات و اجسام و جسمانیات بر حسب تصادف بوجود آمده و فساد پذیرند.

و بیان شد که محققان فلاسفه این نظریه یعنی نظریه بخت و صدقه و اتفاق را مردود دانستند.

در هر حال مراد از اصطلاح عالم اتفاقات عالم جسمانی و حوادث است و استعمال اتفاق از باب مسامحه است.

۱- شرح قیصری بر فصوص - ص ۲۷ - و اعلم ان العالم عبارة عما سوى الله وهو ينقسم الى قديم وهو العقول والافلاك ونفوسها الناطقة وکلیات العناصر والى محدث وهو ماسوی هذه الاربعة - شرح حکمة الاشراق ص ۳۹۱

عالم اجسام - مراد جهان اجسام و جسمانیات و حوادث عالم کون و فساد است در مقابل عالم ارواح که جسم و جسمانی نیستند.

عالم ارواح - مراد از اصطلاح عالم ارواح عقول و نفوس مجرد بوده که عالم جبرورت و ملکوت مینامند که جسم و جسمانی نمی باشند و در معرض کون و فساد نیستند.

عالم اعراض - عالم اعراض در مقابل عالم حقایق و ذوات است که عبارت از عقول و نفوس کلیه باشد و بالاخره مراد عالم ماده و مادیات است که در جنب عالم ارواح و عقول عرضی بوده و متقوم بذات خونمیباشند بلکه پایدار بعالم مجردات و قائم بانها به قیام صدوری اند چنانکه عالم عقول و نفوس کلیه نسبت بعالم ربوبی عالم اعراض اند و بالاخره هر يك از عوالم طولیه نسبت بمافوق خود عرض و پایدار بآن بوده و نسبت بمادون خود جوهر میباشند.

عالم الهی - مراد عالم اسماء و صفات حق تعالی است که عالم قدس و سرمد و ازل هم نامیده اند.

عالم امر - عالم مجردات را عالم امر مینامند که بامر تکوینی الهی از کتم عدم بوجود آمده اند و بر حسب امر تکوینی دفعه واحده پدیدار شده اند.

صدرا گوید بدانکه جمیع صور جزئیة جسمانیة نمونه حقایق کلیة میباشند که موجود در عالم امر الهی و قضای اویند و بنابراین مراد از عالم امر عالم قضا و قدر و بالاخره عالم مجردات است -

متقدمان و متأخران قائل بعوالم سه گانه بوده که عبارت از عالم عقل و عالم نفس و عالم جرم باشد و افلاطون عالم عقل را عالم ربوبی نامیده است^۱ و بیان شد که امر برد و قسم است یکی امر تکوینی که عبارت از ابداع است و دیگری امر تشریعی تدوینی.

۱- و اعلم ان لجميع الصور الجزئية الجسمانية حقایق کلیة موجودة في عالم امر لله وقضائه - اسفار ج ۴ - ۴۰ والكل ای من المتقدمين و متأخريهم قائلون بالعوالم الثلاثة ای عالم العقل و عالم النفس و عالم الجرم و الافلاطون سمی الاول عالم الربوبی - شرح حکمة الاشراق ص ۲۰

عالم برزخ - از اصطلاح عالم برزخ گاهی عالم بعد از مرگ و قبل از حشر و قیامت را اراده میکنند و گاه عالم مثل معلقه را برزخ میگویند و بالاخره عالمی که حدفاصل و واسطه میان مجردات محضه و جسمانیات بحث است عالم برزخ گویند رجوع شود به کلمه برزخ.

عالم خلق - مراد از عالم خلق کائنات و موجودات عالم جسمانی است که در معرض کون و فساد و خلع و لبس بوده که در مرتبه تفصیل عالم عقل و امر میباشد.

عالم شهادت - مراد از عالم شهادت جهان جسمانی و اجسام و ماده و مادیات و بالاخره حوادث و زمانیات است که گاه عالم ملک و دیگر بار ناسوت مینامند.^۱

صدرا گوید بدانکه شهادت مانند پوست نسبت به عالم ملکوت است یعنی بمنزله فشر عالم ملکوت است.

عالم صغیر - مراد از عالم صغیر انسان است که خود جهان کوچکی است که منظوی در آن است جهان بزرگ.

عالم صور جسمیه - مراد عالم عناصر و اجسام است که عالم محسوس است در مقابل عالم معقول و عالم صور است نه حقایق.

عالم طبیعت - عالم جسمانی و حوادث و زمان و زمانیان و بالجمله بجز عالم مفارقات و مجردات و مثل را عالم طبیعت مینامند و گاه عالم ملک و دیگر بار عالم شهادت مینامند باعتبارات و مناسبات و جهات مختلف.

عالم عقلی - مراد از این اصطلاح عالم ذهن است که مقابل عالم خارجی عینی است و گاه عالم عقل گویند و مراد عالم عقول مجرد است و عالم عقل گویند در مقابل عالم جسمانی.

عالم غیب - مراد جهان معقول و مجردات نوریه است که غیب از عالم شهادت

۱- و اعلم ان عالم الشهادة كالقشر بالاضافة الى عالم الملكوت و كالتقلب بالقياس الى عالم الروح و كالظلمة بالنسبة الى الروح - وهكذا كل طبقة من الملكوت الاعلى و الاسفل ...

میباشند و بالجمله عالم عقول و مجردات و اسماء و صفات حق تعالی را عالم غیب مینامند در درمقابل عالم شهادت^۱

عالم کبیر مراد از عالم کبیر جهان وجود با نظام کلی و جملی خود میباشد که انسان کبیر هم گفته اند چنانکه انسان (بمعنای حیوان ناطق) را عالم صغیر هم نامیده اند و در هر حال روایان برای نخستین بار انسان را عالم صغیر و جهان وجود را عالم کبیر و انسان کبیر نامیده اند.

عالم لاهوت - مراد از عالم لاهوت عالم سرمد و صقع ربوبی و مرتبه احدیت و واحدیت است **عالم مقدار یا مقادیر** - مراد از عالم مقدار یا مقادیر عالم اشباح و مثل معلقه است که دارای مقدار بوده و از جهتی محسوس اند و لکن دارای ماده نمیباشد و از این جهت حد فاصل میان اجسام و مجردات اند و از این رو عالم برزخ هم مینامند فلاسفه عالم وجود را باعتبارات و جهات مختلف به تقسیم اولیه بر دو قسم میدانند یکی عالم معنویات که خود منقسم میشود به عالم ربوبی و عالم عقول دیگر عالم صور که منقسم به عالم صور طبیعی که جسم و جسمانیات باشد و عالم صور شبهی که عالم مثل معلقه است میشود^۲

عالم ملک - مراد عالم شهادت و طبیعت است و گاه از عالم ملک جهان وجود بطور مطلق و کلی اراده میشود و در هر حال معنای خاص عالم ملک مراد ف شهادت و ناسوت است که جهان جسمانی و عالم اجسام و ماده و مادیات باشد و مقابل عالم ملکوت و ظل و پرتوی از آن میباشد.

عالم ملکوت - عالم ملکوت عالم مجردات است و آن بر دو قسم است یکی

۲- عالم الغیب والسهادة - سوء مؤمنان ایه - ۹۰ - سوره حشر آیه - ۲۱ وله الملك يوم ینفخ فی الصور عالم الغیب والشهادت -

۲ - اعلم ان العالم المثالی هو عالم روحانی وجوهر نورانی شبیه بالجواهر الجسمانی فی کونه محسوساً مقداراً و بالجواهر المجردة العلمیة فی کونه نوراً نیاً و لیس بجسم مرکب مادی ولا جوهر مجرد عقلی لانه برزخ و حد فاصل بینهما و کل ما هو برزخ بین الشیئین لا بدوان یکون غیرهما . - فہدہ العوالم العالیة کتب الہیة و صحف ربانیة کتبہا اولاید الرحمن بقلم نوازانی - اسفار ج ۳ - ص ۶۳

ملکوت اعلی که عالم عقول است و دیگری ملکوت اسفل که نفوس میباشد،
عبث - کلمه عبث در لغت بمعنای بیهوده و مهمل آمده است ارتکاب و انجام عملی
 که فائده آن معلول نباشد عبث نامیده اند و از نظر فلسفی هر فعلی که مبدء ابعده و اول آن
 تخیل باشد بدون فکر و اندیشه و قوه شوقیه که مبدء بعید و متوسط است با قوه عامله که
 مبدء اقرب فعل است مطابق در غایت باشد یعنی غایت شوقیه مالهیه الحرکت باشد همانطوریکه
 غایت قوه عامله همیشه مالهیه الحرکت است این نوع فعل را عبث نامیده اند.

بعضی گفته اند که فعل عبث فعلی است که غایتی نداشته باشد در صورتیکه هیچ فعلی بدون
 غایت نیست نهایت غایت فعل یکوقت مالهیه الحرکت است که در تمام افعال موجود است
 و یکوقت مالا جله الحرکت که ممکن است فعلی بدان متهی شود یا نه
 در هر حال اگر مبدء اول فعل تخیل باشد بدون ضمیمه فکر و ویت و با انضمام ملکه نفسانی
 یا خلقی که داعی بی فعل است آن فعل را عادت مینامند.

عجز - عجز عبارت از عدم قدرت بر انجام اموری است که بالذات ممکن باشند
 بنا بر این نسبت با امور غیر ممکنه عجز صادق و درست نیست زیرا عاجز بکسی میگویند
 که قادر بر انجام فعلی که ممکن است وقوع آن نباشد.

عدل - عدل مقابل ظلم است و بمعنای احقاق حق و اخراج حق از باطل است و امر
 متوسط میان افراط و تفریط را نیز عدل مینامند.^۱

میبدی گوید قوه غضبیه انسان در مرتبه افراط تهور و در مرتبه تفریط جبن و در مرتبه
 متوسط شجاعت است و قوه شهوانیه در مرتبه افراط فجور و در مرتبه تفریط جمود و در مرتبه
 متوسط عفت است و قوه عقلیه در مرتبه افراط جربه و در مرتبه تفریط بلادت و در مرتبه متوسط
 حکمت است و حده متوسط این قوی عدالت است.^۲

عدم - عدم یعنی نیستی (مقابل وجود) برای وجود دو اعتبار است یکی وجود
 مطلق و دیگری مطلق وجود عدم هر گاه مقابل وجود مطلق باشد عدم مطلق است و اگر

۱- شرح منظومه ص ۱۲۱- اسفار ج ۱- ص ۱۷۴

۲- دستور العلماء ج ۲- ۲۹۸- ۳۰۴

مقابله آن باعتبار مطلق وجود باشد مطلق عدم است مفاد نوع اول سلب وجود مطلق است و مفاد قسم دوم سلب مطلق وجود است و فرق میان وجود مطلق و مطلق الوجود این است که مطلق الوجود به تحقق یکفرد محقق میشود و لکن انتفاء آن بانتفاء تمام افراد است اعم از ذهنی و خارجی و وجود مطلق بوجود فردی محقق میشود و بانتفاء فردی نیز منتفی میگردد.^۱

عدم مجامع - مراد از عدم مجامع مسبوقیت وجود بعدم ذاتی است و عبارت دیگر امکان ذاتی میباشد که از جهت ذاتش لیس محض است و از جهت علتش و بواسطه آن ایس است و در نتیجه حدوث ذاتی مسبوق بعدم مجامع است .

بعضی در تعریف عدم مجامع گفته اند عدم مجامع امری است که مرتبه عدمش مجامع با وجودش باشد و این معنی عبارت دیگری است از مکان استعدادی که در عین آنکه بالقوه است مجامع با مرتبه خاصی از وجود است .

حاجی سبزواری گوید حدوث ذاتی مسبوقیت وجود شیء است با لیسیت ذاتی یا مسبوقیت بعدم مجامع که عبارت از امکان ذاتی باشد که از لوازم ماهیات یعنی لاقتضائی محض است بالذات و بنا بر این حاجی حدوث ذاتی را که مسبوقیت وجود بالیسیت ذاتی است عدم مجامع میداند که همان امکان ذاتی باشد و عدم مقابل را عدم زمانی میداند^۲

عدم مطلق - عدم مطلق مقابل عدم و ملکه است که شأنت وجود ندارد .

عدم مقابل - مسبوقیت زمانیات را بعدم زمان عدم مقابل میگویند و بالجمله مراد از عدم مقابل عدم زمانی است زیرا هیچ يك از مراتب وجودی حوادث زمانی با یکدیگر جمع

۱- دستور العلماء ص ۳۱۲

۲- بعدم المجامع یعنی الحدوث الذاتی مسبوقیت وجود الشیء باللیسیة الذاتیة او المسبوقیة بالعدم المجامع وهما الامکان الذی هو لازم الماهیات اغنی لا اقتضاء الوجود والعدم من ذاتها كما قال الشيخ الممكن من ذاته ان یكون لیس و له من علته ان یكون ایس كما یكون سبق لیس واقع ای عدم المقابل الذی یقال له عدم الزمانی منصرم ای منقطع ینعت بالزمانی شرح منظومه ص ۷۷

نمیشوند و از این جهت عدم فکی در سلسله عرضیه نامیده اند .

چنانکه بیان شد ظرف سیالات مانند حرکات و متحرکات زمان است و ظرف مفارقات بسیطه دهر است و ظرف (یا جاری مجرای ظرف) اسماء و صفات خدا سرمد است و برای وجود دوسلسله است یکی سلسله طولیه و دیگری سلسله عرضیه و مراد از سلسله طولیه بعد از ذات حق تعالی لاهوت و جبروت و ملکوت و ناسوت است و مراد از سلسله عرضیه عالم اجسام است و بیان شد که عدم در کلیه احکام تابع وجود است و بنابر این همانطوریکه وجود بزمانی و دهری و سرمدی تقسیم میشود عدم هم بزمانی و دهری و سرمدی تقسیم می گردد و در نتیجه مراد از حدوث دهری این است که عالم ملک مسبوق الوجود است بعدم دهری زیر اموجودات در مرتبه خود دهری است و هر وعاء و ظرفی برای وجودی و عاء عدم تالی خود است .

میرداماد گوید عالم ملک مسبوق بعدم دهری است بنحو عدم مقابل یعنی غیر مجامع و نام این نوع عدم را عدم انفکاک می نهاده است در سلسله طولیه و مسبوقیت حوادث را بعدم مجامع در سلسله عرضیه عدم مجامع نامیده است^۱.

عدم ملکه - در زیر عنوان کلمه تقابل بیان شد که یکی از اقسام آن عدم ملکه است یعنی عدم شیئی که از شأن آن وجود است چنانکه نرید کور متصف به صفت عدم البصر است و از شان آن بصر داشتن است یعنی در شأن نوع انسان بصر داشتن است عدم ملکه را عدم فنیه هم میگویند .

در هر حال در مورد اصطلاح عدم ملکه گفته شده است که شرط است کداز شأن شخص و یا نوع و یا جنس آن متصف بودن به ملکه باشد مثلاً به سنک نمیتوان گفت متصف به صفت

۱- كذلك ای مثل الحدوث الزماني سبق العدم المقابل علی وجود الشیء سابقیه له ای لعدم فکیه لکن مقابلة العدم وسبقه الانفکاک فی السلسلة الطولية بخلافها فی الحدوث الزماني فانها فی السلسلة العرضية - شرح منظومه ص ۷۶ - ان العالم عنده (داماد) مسبوق الوجود بالعدم الواقعي الدهري لا الزماني الموهوم كما يقول المتکلم ولا العدم المجامع التي فی مرتبة الماهية فقط كما نسب الى الفلاسفه - شرح منظومه ص ۷۷

عدم البصر است زیرا از شأن شخص و نوع و جنس آن داشتن بصر نیست.

عرش - جسم محیط بتمام اجسام و جهان - سمائی را عرش مینامند که فلك الافلاك باشد و فلك ثوابت را نیز کرسی نامیده‌اند.

عرض - عرض موجودی است که وجودش فی نفسه عین وجودش برای محل و موضوع و بالاخره فی غیره باشد یعنی هر گاه در خارج موجود شود و وجودش ناچار باید در موضوعی از موضوعات باشد و در محل خود (مقوله) بیان خواهد شد که بنابر آنچه مشهور است مقولات عرض نه تا است و لکن بعضی از فلاسفه از جمله قطب الدین شیرازی مقولات عرضی را چهار نوع میدانند:

قطب گوید اما اقسام عرض چهار است چه عرض یا تصور کنند ثبات اور الذاته یا تصور نکنند ثبات اور الذاته اگر تصور ثبات اولذاته کنند یا تعقل او کنند دون النسبة الى غیره یا تعقل او نکنند دون النسبة و آنچه تعقل او کنند دون النسبة یا الذاته موجب مساوات و تفاوت و تجزئ باشد یا موجب نباشد آنچه موجب آن است لذاته کم است و آنچه موجب آن نیست کیف است و آنچه تعقل او نتوان کرد دون النسبة الى غیره اضافه است و آنچه تصور ثبات اولذاته نکنند حرکت است.^۱

عرض ذاتی - عرض ذاتی عبارت از عرضی است که منشأ آن ذات باشد باین معنی که از ملحقات و عوارض ذاتی اشیاء باشد مانند تعجب که لاحق و عارض بر انسان است بالذات یعنی انسان معروض تعجب است و بالحق آن بر موضوع و معروض بواسطه امری دیگر باشد که آن امر جزء معروض باشد یعنی از اجزاء ذاتی معروض باشد مانند حرکت ارادی که عرض بوده و لاحق آن بر انسان بواسطه جزء ذاتی او است که حیوانیت باشد و یا عروض و لاحق آن بواسطه امری خارج از ذات و ذاتیات باشد و لکن واسطه خود از اعراض ذاتیه و مساوی با آن باشد مانند ضحك که عروض و لاحق آن بر انسان بواسطه تعجب است که تعجب خود از امور خارج از ذات است و لکن مخصوص بانسان و مساوی با آن است.^۲

۱- درة التاج بخش سوم ص ۵۰

۲- دستور العلماء ج ۲ - ۳۲۸

عرض عام - عرض عام عرضی است که شامل و حمل بر چند نوع و حقیقت شود. در کلمه ذات و ذاتی فرق میان ذاتی در باب کلیات خمس با ذاتی در باب برهان بیان شد اکنون گوئیم که عرضی در باب کلیات خمس ذاتی در باب برهان است مثلاً حس و حرکت. بالا راده در باب کلیات خمس و از نظر آن مورد عرضی است و لکن در باب برهان ذاتی است یعنی منتزع از ذات است و در نتیجه عرض ذاتی همان ذاتی در باب برهان است.

شرح اشراق در مقام تعریف عرض گوید عرض موجودی است که حال در غیر و شایع در معروض خود باشد این نکته را نیز باید توجه داشت که اهل معقول که گویند هر امر عرضی معلل است عرضی در مقابل ذاتی در باب برهان است یعنی آنچه منتهی بذات شود و معلول علتی باشد غیر از عرضی در مقابل ذات در باب کلیات خمس است. ۱.

عرض لازم - عرض لازم عرضی است که انفکاک آن از معروض خود مجال باشد مانند کتابت بالقوه برای انسان در مقابل عرض مفارق که انفکاک آن از معروض خود ممکن باشد چه آنکه بالفعل زائل شود و یا بالقوه زوال آن بسرعت باشد و یا بطور کندی و بطوئ و عوارض لازمه را عوارض محموله هم مینامند.

عرفیه عامه - قضیه عرفیه عامه عبارت از قضیه موجهه ایست که حکم در آن بدوام ثبوت محمول برای موضوع باشد مادام که ذات موضوع متصف بوصف عنوانی است. ۲

عزیمت - عزیمت عبارت اراده مؤکد است که اجماع هم نامیده اند.

عشق - میل مفرط به هر چیز بر عشق بآن چیز میگویند.

عشق اکبر - اشتیاق به لقای حق تعالی و معرفت ذات و شهود صفات در ذات را عشق

اکبر مینامند فلاسفه و ظرافت‌گویان اگر عشق عالی نمیبود موجودات طرأً مضحل میشدند و آنچه حافظ ممکنات و معلولات نازل است عشق است (عشق عالی) که ساری در تمام ممکنات و موجودات جهان هستی میباشد زیرا تمام موجودات عالم طالب و عاشق کمال اند و غایت

این مرتبه از عشق تشبه بذات خدای متعال است

۱- شرح منطق منطومه ص ۲۶

۲- دستور العلماء ج ۱ - ص ۳۱۹

عشق اوسط - عشق حکما و علماء بتفکرو تعمق در صنع خدای متعال و حقایق موجودات را عشق اوسط مینامند .

عشق عقیف - عشقی که سرچشمه آن حس زیبائی و توجه بزیبائی مطلق باشد من حیث الذات عشق عقیف نامیده اند و آن اعلی درجه عشق انسانی است .^۱

عشق عقلی - عشق عقلی عشقی است که مبدء آن توجه بذات حق تعالی میباشد و مخصوص مقربان در گاه اوست .

عشق وضعی - عشق وضعی در مقابل عشق عقیف است این نوع عشق از انواع عشق پست حیوانی است که عرض عمده آن اطفاء شهوات حیوانی است .^۲

عضو بارد - مراد از عضو بارد دماغ است .

عضو حار - مراد از عضو حار قلب است .

عضو رطب - مراد از عضو رطب کبد است .

عضو یابس - مراد از عضو یابس استخوان است .^۳

شیخ الرئيس گوید و قسم اول عبارت از اعتدال انسان است نسبت بسایر کائنات و آن

۱ - اسفار ج ۳ - ص ۱۳۸

۲ - فی اثبات ان جمیع الموجودات عاشقة لله سبحانه مشتافه الی لقائه ... اسفار ج ۳ ص ۱۳۵ .

۳ - ان کل واحد من البسائط الغير الحیة قرین عشق غریزی لایتخلی عنه البته... اسفار ج ۳ - ص ۱۳۷ فی بیان طریق آخر فی سریان معنی العشق فی کل الاشياء... اسفار ج ۳ - ص ۱۳۸ فی بیان ان المعشوق الحقیقی لجمیع الموجودات وان کان شیئاً واحداً فی المآل وهو نیل الخیر المطلق والجمال الا کمل الا ان لكل واحد من اصناف الموجودات معشوقاً خاصاً اسفار ج ۳ - ص ۱۳۹ واعلم ان للعشق اقسام و المحبة متشعبة والمحبوبات كثيرة لاتحصى حسب تكثر الانوار والاشخاص فمن انواع المحبة محبة النفوس الحيوانية للنکاح... و منها محبة الرؤسا للریاسات وحرصهم علی طلبها و مراعاتهم لرئسومها ومحافظتهم علیها و... اسفار ج ۳ - ص ۱۴۰ تا ۱۴۷ .

اعتدال چیزی است که عارض انسان میشود و آن را حدی نیست و لکن چنین نیست که بی حساب و اندازه باشد و هر چه خواهد باشد بلکه او را در طرف افراط و تفریط حدی باشد که هر گاه از آن حد تجاوز کند مزاج انسان باطل میشود تا آنکه گوید گرچه حصول اعتدال حقیقی تقریباً ناممکن است و نهایت درجه اعتدال نزدیک بودن با اعتدال و توازن حقیقی است و لکن همان نزدیکی به توازن و اعتدال حقیقی هم بواسطه تکافؤ اعضاء حاره مانند قلب و اعضاء بارده مانند دماغ و اعضاء رطبه مانند کبد و اعضاء یابسه مانند استخوان حاصل می شود هر گاه توازن و تعادل میان آنها برقرار شود نزدیک با اعتدال حقیقی شده تا آن که گوید :

واعضاء رئیس سه است اگر چه قلب رئیس همه آنها است لکن چنانکه بعداً بیان خواهد شد یکی از آنها عضو بارد است که دماغ باشد و یکی عضو یابس است که قلب باشد...^۱

در هر حال ممکن است ارکان اربعه انسان که هر يك دارای حال و وصف خاصی میباشد مأخوذ از نظریه چهار عنصری باشد.^۲

عقد حمل - ارتباط میان موضوع و محمول را عقد حمل مینامند .

عقد وضع - اتصاف ذات و مصادیق موضوع را بوصف موضوع یعنی ربط میان ذات و عنوان موضوع را عقد وضع مینامند .

عقل - کلمه عقل در لغت بمعنای خرد است چنانکه کلمه علم بمعنای دانش است و بهر حال کلمه عقل گاه مرادف با علم است چنانکه از اصطلاح اتحاد عالم و معلوم گاه تعبیر به اتحاد عاقل و معقول شده و مرادف قرار داده میشوند .

فوه مدر که کلیات که مخصوص بانسان است عقل مینامند که گاه از آن تعبیر بنفس ناطقه میشود و بر روح مجرد انسانی که را کب بر روح حیوانی است عقل گفته شده است و بقوه تدبیر زندگی عقل معاش گویند چنانکه بنیروی تدبیر تأمین سعادت اخروی عقل معاد

۱- شفا ج ۱- ۴۳۶

۲- شفا ج ۱- ص ۴۴۳

میگویند و بهر مرحله از ادراک نیز عقل گفته شده است چنانکه گویند عقل هیولائی یا عقل بالفعل و بالملکه و بالمستفاد و بقوة عالمه و مدرکات قوه عالمه عقل گفته شده است و بقوة ناطقه عقل اطلاق شده است و گاه عقل را مرادف با حکمت بکار برده اند و قره تمیز میان خوب و بد را عقل گفته اند.

متکلمان علم و عمل بامور را که موجب سعادت اخروی بشر است عقل میگویند و در هر حال آنچه در تعریف عقل مجرد گفته شده و مشهور است این است که گفته اند عقل جوهری است مجرد و قائم بذات که نه در فعل و نه در وجود احتیاج بماده ندارد

فلاسفه مشاء در بیان کیفیت صدور اشیا از ذات حق تعالی فائل بده عقل طولی هستند و البته خود فلاسفه مشاء هم این نظر را قطعی نمیدانند و بیان خواهد شد که شیخ اشراق عقول طولیه را خیلی زیاده از ده عقل میدانند رجوع شود بکلمه اول صادر.^۱

عقل اول - اول ماصدر از ذات حق تعالی را مشائیان عقل اول و اشراقیان نور اول و نور الانوار نامیده اند.^۲

عقل بالفعل - مرحله سوم نفس را که مرتبه حصول معقولات نظریه است بنحوی که مخزون نزد آن باشد و هر گاه بخواهد بدون اکتساب و نظر جدیدی حاضر شود عقل بالفعل مینامند که مرتبه فعلیت حضور عقلی اشیا است.^۱

عقل بالملکه - مرتبه دوم از مراتب چهار گانه نفس انسان را که مرحله حصول

۱- اسفار ج ۱- ص ۳۰۵ ج ۳- ص ۹۲ - ۹۰ - ۵۱ دستور العلماء ج ۲- ۲۲۷ تعریفات سید شریف ص ۱۰۲ اول.

۲- فم تصد الحکماء فی اثبات العقول والوسائط و عدم نسبة المجسمات والمتکثرات الی الباری انما هو لتصحیح صدور العالم باعتبار جهة کثرته وتفصیله وعدم مناسبة بعض اجزائه الی بتوسط آخر - شرح هدایه - لا صدرا - قال من یعتبر کلامه ان الله تعالی الذی منه بدی الخلق واحد من کل وجه لا کثرة فی وجهه والواحد لا یصدر عنه الا واحد قال اول ما خلق من الموجودات موجود واحد هو اقرب الموجودات الیه و اشبهما ... المعتبر ابو برکات ج ۳ ص ۱۴۸ الاشیاء کلها ثابتة فی العقل والعقل ثابت بالعلی الاولی بدواً لجمیع الاشیاء - اسفار ج ۳ ص ۵۸

معقولات بدیهی است بسبب احساس جزئیات و استعداد انتقال از بدیهیات با کتسابیات است عقل بالملکه نامیده‌اند و بالاخره مرحله استعداد انتقال از اولیات بنظریات را عقل بالملکه گویند و وجه تسمیه آن بعقل بالملکه در حاشیه مذکور است .

عقل خالص - مراد از عقل خالص عقل غیر مشوب با خیالات و اوهام و سایر حواس و بالاخره فیود مادی میباشد .

عقل عملی - قوه محرك عمل را در انسان و حیوان عقل عملی مینامند و آن نیز دارای مراتبی است که عبارت از تجلیه و تخلیه و تحلیه فنا فی الله باشد که تفسیر هر یک در محل خود بیان شده است .

عقل فعال - عقل دهم را فلاسفه عقل فعال نامیده‌اند و در زبان شرع روح القدس و جبرئیل نامیده شده است و گاه بر عقل اول هم روح القدس اطلاق شده است عقل بالمستفاد در اثر اتصالش بعقل فعال سبب حضور تمام صور علمیه کائنات در نفس انسان میشود و در هر حال مشائیان باخرین عقل در مرتبه طولیه عقل فعال میگویند و اشراقیان رب طلسم زمین مینامند^۱.

عقل مستفاد - عقل بالمستفاد - مرحله چهارم نفس انسان است که مرتبه حصول تمام علوم نظری و اکتسابی است بنحویکه هیچ امری از او غایب نمیشود و همانطور که بیان شد در اثر اتصالش بعقل فعال صور تمام موجودات بر او اشراق شده و عالم بآنها می گردد

۱- النفوس المستفیضة المستکلمة بالعقل بالفعل فهو و ارب الصور باذن الله و یجب ان یکون برئاً من القوة و الانفعال - اسفار ج ۳ ص ۱۶۷ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۲۳۰ تعریفات سید شریف ص ۱۰۲

فما هو استعداد المعقول الاول سمی بالعقل الهیولانی تشبیهاً فی خلوه عن جمیع الصور العقلية بالهیولا الاولى الخالية فی ذاتها عن كافة الصور الجسمیة و عقل استعداد کسب النظریات المدرکة ای المعقولة من اولیات معقولة له فهو العقل بالملکة والمراد بالملکة هنا ما یقابل العدم او ما یقابل الحال لرسوخ استعداد الانتقال الی المعقولات فی هذا المرتبة و العقل بالفعل ذو استعداد الاستحضار للنظریات المكتسبة المخزونه متى شاء به مجرد الالتفات بلا اکتساب*

کرد بنحو علم حضوری بتمام مراتب وجودی اشیاء^۱

عقل مضاعف - عقل بالاستفاد را عقل مضاعف هم نامیده‌اند زیرا هم از ناحیه عقل فعال کسب فیض مینماید و هم از مرتبه کامل مراتب مادون خود یعنی عقل هیولانی و بالملکه وبالفعل وبعبارة دیگر هم از مادون و هم از مافوق خود کسب فیض مینماید.

عقل مفارق - کلیه عقول طولیه و عرضیه را عقول مفارقه مینامند که هیچ نوع مزارنه باماده واجسام وجسمانیات ندارند .

عقل هیولانی - مرتبه استعداد محض نفس انسانی را برای ادراک معقولات عقل هیولانی مینامند که قوه محض و خالی از هر نوع فعلیتی میباشد .

عقول متکافئه - در محل خود بیان میشود که در عرض عقول طولیه مرتبه عقلی

*جدید والعقل حيث انعدم استعداد فيه واستحضر العلوم مشاهدات اياها مستفاداً اي من العقل
الفعال الذي هو مخرج نفوسنا من القوة الى الفعل في الكمالات ... شرح منظومه ص ۳۰۶

۱- واعلم ان للعقل الفعال وجود في انفسنا فان كمال النفس و تمام وجودها و صورتها و غايتها هو وجود العقل الفعال لها و اتصالها به واتحادها معه فان مالا وصول لشيء اليه بوجه الاتحاد لا يكون غاية لوجود ذلك الشيء فما هو غاية بالطبع لشيء في وقت فهو من شأنه ان يصير صورة له في وقت آخر - اسفار ج ۴ - ص ۱۳۳ - ثم ان النظر في العقل الفعال من حيث وجوده في نفسه غير النظر فيه من حيث حصوله لنفوسنا فالنظر فيه من الحيثية الاولى قد مر ذكره في الروبوبات اذ قد ثبت وجوده في نفسه بالبرهان وليس النظر الان الا من حيث كونه كمالاً للنفس الانسانية وتماماً لها و البرهان على وجوده في النفس ان النفس في مبادئ الامور ان كانت نفساً بالفعل لكنها عقل بالقوة ولها ان تصير عقلاً بالفعل لاجل تصورات المعقولات والتفطن بالتواني بعد الاوليات حتى يصير بحيث تحضر صور المعلومات متى شئت فتحصل لها ملكة الاستحضار الصور العقلية من غير تجشم كسب جديد فخرجت ذاتها من العقل بالقوة الى العقل بالفعل... اسفار ج ۴ - ص ۱۴۴ و ما يسمى باصطلاح الحكماء بالعقل المجرد يسمى باصطلاح اهل الله بالروح واذالك يقال للعقل الاول روح القدس -

شرح قيصري بر فصوص

دیگر پدید آمده که آنها را عقول عرضیه متکافئه مینامند از آن جهت که ترتب علی و معلولی میان آنها برقرار نیست بعضی از فلاسفه گمان کرده اند که مراد افلاطون از ارباب انواع خود همان عقول عرضیه متکافئه است .

عقول سازجه - مراد از عقول سازجه عقول ابلهان و سفها است.

عکس - در فن منطق بیان شده است که عکس هر قضیه باین طریق درست میشود که موضوع را بجای محمول و محمول را بجای موضوع قرار دهیم.

عکس مستوی - عکس مستوی باین طریق درست میشود که عین موضوع را

بجای محمول و عین محمول را بجای موضوع قرار دهیم

و عبارت دیگر عکس مستوی عبارت از تبدیل عین دو طرف قضیه است یعنی عین موضوع را بجای محمول و عین محمول را بجای موضوع قرار دهند بشرط بقاء صدق و کیف یعنی اگر اصل صادق باشد باید عکس آن هم صادق باشد و اگر اصل موجه باشد عکس آن هم باید موجه باشد چنانکه در قضیه ه - انسانی حیوان است معکوس آن بعکس مستوی میشود بعضی از حیوانات انسان اند در مقابل عکس نقیض که تبدیل نقیض دو طرف قضیه است با شرط بقاء صدق.

متأخران گویند عکس نقیض بواسطه قراردادن نقیض جزء دوم بجای جزء اول و

عین جزء اول بجای جزء دوم درست میشود با شرط بقاء در صدق و مخالفت در کیف.

علت - بکسر عین در لغت بمعنای مرض است که حلول آن در معرض موجب تغییر

حال او میشود و در طب بمعنای مرض است از آن جهت که در اثر حلول و عروض آن در ابدان موجب تغییر و برهم خوردن مزاج معتدل بدن میگردد و از قوه بطرف ضعف و از حیات بطرف مرگ گراید و نزد حکما بمعنای چیزی است که چیزی دیگر بر آن متوقف باشد و از وجود آن وجود امری دیگر و از عدم آن عدم آن امر لازم آید و در محل خود بیان شده است که معلول در اثر عدم علت ممتنع میشود و لکن با وجود علت واجب نمیشود مگر واجب بالغیر و از رفع علت و عدم آن عدم معلول لازم میاید و از رفع و عدم معلول عدم علت کشف میشود و عبارت دیگر عدم معلول کاشف از عدم علت است نه علت عدم علت و بهر حال در امری که

میان اند و بستگی وجودی باشد بطریق مذکور یکی را علت و دیگری را معلول مینامند
یعنی محتاج را معلول و محتاج الیه را علت مینامند.^۱

علت اولی - مراد از علت اولی بطور مطلق ذات خدای متعال است که علت العلل هم

نامیده اند

علت بالذات - هر گاه امری مستقیماً و بلا واسطه علت چیزی باشد علت بالذات
ان چیزی است چنانکه نار فی ذاته و بلا واسطه علت احراق است و نتیجه احراق زوال بر
ودت است و بنابراین زوال برودت معلول بالعرض است زیرا بالذات علت احراق است
و اگر چنین گفته شود که مادام که برودت زائل نشود احراق حاصل نمیشود در نتیجه نار اولاً
بالذات علت رفع و زوال برودت است و ثانیاً و بالعرض علت احراق است قضیه در
این صورت برعکس میشود،^۲

علت تامه - علت تامه علتی است که معلول بواسطه آن موجود و واجب الوجود

بالغیر میشود یعنی امری که خود مستقلاً وجود چیز را ایجاب کند^۳

علت تمام معلول است - زیرا معلول ظل و ترواشی از علت است و علت در مرتبه

علیت واجد جمیع مراتب معلول و مرتبه کمال معلولات خود میباشد.^۴

۱- العلة لها مفهومات احدها هولشيء الذي يحصل من وجوده وجود الشيء ومن عدمه

عدم شيء آخر وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه و قد لا يجب بوجوده

والعلة بالمعنى الثانى ينقسم الى علة تامه وهى التى لاءلة غيرها على الاصطلاح الاول والى علة

غير تامه تنقسم الى صورة ومادة وقابل وغاية- اسفار ج ۱- ص ۱۶۸

۲- دستور العلماء ج ۲ - ص ۳۷

۳- درة التاج بخش سوم ص ۴۳

۴- اسفار ج ۳ - ۱۸۳ اخوند گوید كلما تحقق شيء من الكمالات الوجودية فى موجود من

الموجودات فلا بد ان يوجد اصل ذلك الكمال فى علته على وجه اعلى واكمل وهذا مما

يفهم من كلام معلم المشائين فى كثير من مواضع كتبه فى الربوبيات المسمى باثولوجيا

وبعضه البرهان ويوافق الذريق السلم والوجدان فان الجهات الوجودية للمعلول كلها*

علت صوری - رجوع شود به کلمه صورت

علت عادی - امری که بر حسب عادت مؤثر در چیزی باشد یعنی دیگر را ایجاب کند و لوانکه از لحاظ حکم عقلی نتوان رابطه علت میان اندو برقرار کرد و اورا علت حقیقی دانست آنرا علت عادی مینامند فلاسفه کلیه علل مؤثر را علت ظاهری و عادی میدانند و گویند عادت بر این جاری شده است که امری بدنبال امری دیگر حاصل شود والا اگر خوب دقت شود علت حقیقی ذات حق تعالی است

علت غائی - علت غائی علتی است که محرك اول فعل بوده و در وجود ذهنی مقدم بوسائر علل میباشد و در وجود خارجی بعد از تحقق تمام آنها محقق میشود

اخذند گوید علت غائی عبارت از علت فاعلی است و در حقیقت فاعل اول او است^۱

علت فاعلی - در وجود هر چیزی چهار علت مؤثر است که هر يك به تنهایی علت ناقصه اند و مجموعا علت تامه میباشد ان علل چهار گانه عبارت اند از

الف - فاعل یعنی علت فاعلی و آن امری است که مفید وجود شیء باشد و خارج از ذات معلول است

ب - علت غائی و آن امری است که معلول برای آن موجود میشود « ما لا جله الفعل والحركة»

ج - صورت یا علت صوری و آن امری است که جزء مقوم شیء بوده و شئیت شیء بالفعل بآن میباشد و بعبارت دیگر فعلیت معلول بصورت است

* مستندة الى علته الموجودة و هكذا الى علة العلل ففيه جميع الخيرات كلها و لكن سلبت

عنها القصورات و النقائص و الاعداد اللازمة للمعلولية - اسفار ج ۳ - ص ۵۶

۱ - و اعلم ان العلة الغائية كما مر في مباحث العلل هي العلة الفاعلية بحقيقتها و مهيتها

لفاعلية الفاعل فهي بالحقيقة الفاعل الاول اي فاعل الفعل بما هو فاعل بالفعل وهي ايضا

غرض بما هو ملحوظ الفاعل في فعله و هما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فالخيرية

و التمامية اللازمة لوجود الفعل في الخارج من حيث مترتب على الفعل فائدة و من حيث

ينساق اليه الفعل غاية - اسفار ج ۳ - ص ۸۱

در علت مادی یا عنصری که جز بمقوم شی می باشد و جنبه استعداد و بالقوه شیء است
 علت مادی یا ماده محل استقرار قوه یعنی حامل قوه است ماده و صورت علل ماهیت اند و
 فاعل و غایت علل وجود .

شیخ الرئيس میگوید سبب هر چیزی یا داخل در قوام و جزء او است یا نه در صورت اول یا
 یا آنکه موجب وجود معلول است بالفعل یعنی موجب فعلیت شیء است صورت مینامند و
 و یا جنبه بالقوه است ماده شیء نامند و در صورت دوم یا امری است که شیء برای آن
 موجود میشود غایت خوانند و یا آنکه شیء برای آن موجود نمیشود آن هم در صورت دارد
 یا آنکه وجود معلول از او است فاعل نامند و یا علاوه بر آنکه وجود معلول از او است در او هم
 هست موضوع نامیده اند .^۱

علت قابلی - مراد از علت قابلی علت مادی است .^۲

علت قریب - علت قریب یا علل قریبه در مقابل علل بعیده است . هر امریکه
 خود مؤثر در وجود معلول باشد یعنی بلا واسطه و بلا فاصله مؤثر در وجود و موجب معلول
 باشد علت قریب است و بنا بر این در علل معده جزء اخیر آنها که بلا فاصله مؤثر در معلول
 علت قریب است و سایر علل معده علل بعیده اند . است

علت مؤثره - مراد از علت مؤثره علت تامه است که خود مؤثر در وجود معلول است

بلا استقلال

علل ناقصه نیز هر يك مؤثر در وجود معلول اند لکن تأثیر آنها بنحو استقلال نیست
 و بلکه بنحو انضمام است یعنی همه آنها بالا انضمام علت واحد هستند که وجود معلولی را
 را ایجاد میکنند .

علت هادی - رجوع شود به کلمه ماده و علت فاعلی

علت مبقیه - در زیر عنوان اصطلاح بقاء اکوان بیان شد که علت موجب و مؤثره
 بنابر تحقیق علت مبقیه هم هست و هر موجودی همانطوریکه در حدوث احتیاج به علت دارد

۱ - شفا ج ۲ - ص ۴۶۷

۲ - شفا ج

در بقا هم احتیاج بعلت دارد زیرا علت حاجت بعلت همانطور که گفته شد امکان است و امکان در هر حال باقی است و کسانی که قائل به بقاء اکوان اند علت حاجت بعلت را حدوث میدانند و گویند موجودات بعد از حدوث احتیاج بعلت مبقیه ندارند زیرا بعد از حدوث علت حاجت بعلت بر طرف میشود^۱

علت متقدم بر معلول است - بیان شد که نحوه تقدم علت بر معلول تقدم عقلی است نه خارجی زیرا در خارج انفكاك معلول از علت تامه محال است^۲

علت ناقصه - علت را در صورتی ناقص میگویند که خود به تنهایی و مستقلاً موجب وجود چیزی نگردد و بعبارت دیگر معلول بوجود آن واجب نشود هر يك از علل اربعه به تنهایی علت ناقصه اند.^۳

علل خارجی - اموری که خارج از ذات اشیاء بوده و در عین حال در حصول و تحقق آنها دخالت داشته باشند علل خارجی مینامند مانند علت غائی و فاعلی که هر دو از علل خارجی اند یعنی خارج از ذات معلول میباشند در مقابل علل داخلی که داخل در ذات معلول و از مقومات ماهوی او میباشند مانند ماده و صورت که علت مادی و صورتی هستند و داخل در ذات و از مقومات اشیاء اند.

علل عالیه - مراد از علل عالیه مبادی اولیه مجرده اند.

علل ماهیت - اموری که قوام ماهیت اشیاء بانهاست علل ماهیت میگویند در مقابل علل وجود در هر حال مقومات و ذاتیات هر شیء علل ماهوی آن شیء اند.

علل معده - علل معده عبارت از اموری میباشند که هر يك به تنهایی مؤثر در وجود معلول نیستند و لکن موجب نزديك شدن صدور معلول از علت مؤثره اند و بعبارت دیگر مجموع اموری که معلول را مهبای صدور از علت مؤثره مینمایند علل معده نامند و علل مقربه هم نامیده اند از آن جهت که سبب نزديك شد صدور معلول از علت میشوند و معلول را بر مرتبه

۱- شفا ج ۲ - ۴۲۲

۲- اسفار ج ۱ - ص ۲۹

۳- دستور العلماء ج ۲ - ص ۳۷۰ - ۳۷۵

صدور از علت مؤثره میرسانند و یا علت مؤثره را بر حلقه میرسانند که موجب صدور معلول از آن شود.

چنانکه گفته شد بعضی میگویند هر يك از علل معده علت ناقصه اند و مجموعاً علت مؤثره ولیکن محققان فلاسفه گویند که تلال معده اصولاً مشمول عنوان علیت نمیشوند نه ناقص و نه تام و بلکه معداتی میباشد که سبب مهیا شدن علت برای ایجاد و صدور معلول اند^۱ مهم ترین و بزرگترین قانون طبیعت قانون رابطه علیت است فلاسفه متأخر برای یافتن رابطه علیت و مقدار و کیفیت آن میان اشیاء چهار قاعده اصلی در نظر گرفته اند که عبارت از قاعده توافق و قاعده اختلاف و قاعده بقایا و قاعده مقارنه تغییرات باشد :

بعضی گویند آنچه را ما علت و معلول مینامیم نتیجه تجربیات ما است که مشاهده کرده ایم همواره امری بدنبال امری دیگر انجام و پدید میآید یا حادثه خاصی بدنبال حادثه دیگری محقق میشود .

این حکم نتیجه عقل نیست بلکه نتیجه تجربه است و الا عقل بدون تجربه در هیچ موردی نمیتواند چنین حکمی صادر کند .

و بطور کلی رابطه علیت و معلولیت میان اشیاء از زمانهای قدیم مورد توجه متکفرین بوده است نهایت نحوه فکر آنها درباره روابط علی و معلولی در طول تاریخ مراحل طی کرده است و نظریات عقاید مختلفی پدید آمده است.

علم - علم بفتح غین بمعنای علامت و شهرت و کوه مرتفع و پرچم و بزرگ قوم آمده است و بکسر عین بمعنای دانش است و گاه اطلاق میشود به آنچه مبدء انکشاف معلوم است .

در اینکه آیا علم قابل تعریف و شناسائی هست یا نه و از امور بدیهی است یا از امور نظری و اکتسابی مورد اختلاف است.

غزالی علم را از امور اکتسابی و نظری میداند و دو تعریف برای آن کرده است . امام رازی گویند علم از امور بدیهی است زیرا آنچه غیر علم است بعلم شناخته میشود

اگر بخواهیم علم را تعریف کنیم دور محال لازم میاید او گوید هر کس بضرورت و وجدان بوجود خود عالم است و علم هر کس بوجود خود علم خاص بدیهی است و بداهت خاص مستلزم بداهت عام است.

در هر حال کسانی که گویند علم از اموری است که قابل تعریف میباشند تعاریف مختلفی برای آن کرده اند.

متکلمان میگویند علم عبارت از صفتی است که موجب تمیز اشیاء از یکدیگر میشوند و علم واجب الوجود عبارت از صفت ازلیه است که تعلق آن بامور موجب انکشاف میشود و عبارت دیگر موجب کشف حقایق است و بلکه عین اشیاء است.

علم نزد حکماء مشاء شامل شک و وهم و یقین میشود و گویند علم عبارت از ادراک مطلق یا حصول صور اشیاء نزد عقل است و آن اعم است از صور یقینی یا وهمی و شکی.^۱ ولیکن علم از نظر متکلمان فقط شامل یقینیات میشود.

حکما گویند علم عبارت از صور حاصله از اشیاء نزد عقل میباشد چه آنکه نفس معلوم باشد که علم حضوری است و یا بواسطه معلوم باشد که علم حصولی است یقینی باشد یا وهمی و شکی علم بکنه باشد یا بوجه.

میرسید شریف گوید علم در لغت بمعنای دانستن میباشد و بر دو قسم است علم قدیم و علم حادث علم قدیم علم قائم بذات است و شبیه بعلوم محدثه نمیباشد و مخصوص بذات حق تعالی است علم محدث هم باید یهی است یا اکتسابی و نظری^۲

از سطوح بحث از علم را مقدم بر سایر مباحث قرار داده است و چنین آغاز کرده است که علم انسان از چه راه و به چه نحو حاصل میگردد.

علم اجمالی - علم باشیا را در مقام اجمال علم اجمالی مینامند چنانکه علم علت بمعلولات و لوازم معلولات خود بنحو علم اجمالی است توضیح آنکه هر علتی در مقام علم بذات خود عالم بمعلولات و کمالات معلولات خود نیز میباشد و همانطوریکه علت وجوداً

۱- دستور العلماء ج ۲- ص ۳۳۹ - اسفار ج ۱- ۲۷۳

۲- تعریفات سید شریف ص ۱۰۴ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۳۴۵

واجد تمام مراتب معلولات و کمالات انهاست بالاجمال علم بان هم موجب علم به جمیع مراتب و کمالات معلولات آن میباشد بنحو علم اجمالی و بالجمله علم بعات موجب علم بمعلولات آن هم هست زیرا علت مرتبه جمع معلولات و مرحله اجمال آنها است و علم بآنها بواسطه علم بعات آنهاست بنحو علم اجمالی.

فلاسفه در باب علم حق تعالی گویند چون علم خدای متعال بذات خود عین وجود نظام جملی جهان است از این جهت علم خدا بذات خود علم بد کلیات بوده و بواسطه کلیات علم بجزئیات موجودات یعنی موجودات جزئی هم هست زیرا ذات حق علت العلل تمام کائنات است و بالنتیجه از آن جهت که مستقیماً عالم بذات خود میباشد علم او نسبت بموجودات اجمالی است و در عین حال علم او است که سبب تکوین تمام موجودات جهان است پس علم تفصیلی به معنای کون و وجود موجودات هم هست و همین است معنای گفتار فلاسفه که میگویند علم خدا باشیاء علم اجمالی است در عین کشف تفصیلی در مقابل علم اجمالی علم تفصیلی است که عبارت از علم باشیاء بطور تفصیل میباشد و علم تفصیلی حق باشاعین وجود اشیاء است.^۱ قطب الدین گوید و علم بعضی تفصیلی و بعضی اجمالی است اما تفصیلی آنست که اشیا را بداند متمایز در عقل و منفصل بعضی از بعضی و اما اجمالی همچنان باشد که کسی مسئله دانست. آنگاه غافل شد آنگاه او را از آن پرسیدند چه جواب از آن حاضر میشود در ذهن او و این بقوه محض نیست چه پیش او حالتی بسیط حاصل است که مبدء تفصیل آن معلومات است پس آن علم بقوت نباشد از هر وجهی بلکه بفعل باشد از وجهی و بقوت از وجهی دیگر و گوئیا قوه ایست که بفعل نزدیکتر از آن است که گوئی با او آن حالت نباشد^۲

قیصری گوید بعضی از حکماء متأخر علم حق را بذات خود عین ذات او میدانند و علم او را

۱- ثبت و تحقق آن العلم بالعله التامه او المقتضیه یوجب العلم بالملول بل ثبت

ان العلم بذی السبب لا یحصل الا من جهته العلم بسبه - اسفار ج ۳- ص ۴۶- قدمضی فی العلم الکلی ان العلم التام بالعله التام اولجهة کونها علیه یقتضی العلم التام بمعلولها- اسفار ج ۳-

باشیاء ممکنه عبارت از وجود عقل اول یا صور قائمه باو دانند.^۱

اشراقیان گویند علم حق باشیاء بنحو اضافه اشراقی است.^۲

علم الهی - علمی است که در آن بحث از احوال و صفات و آثار موجوداتی میشود که در وجود احتیاجی بماده نداشته باشند که علم اعلی و فلسفه اولی و علم کلی هم مینامند و بالجمله موضوع علم الهی بمعنای اعم موجود مطلق و مطلق الوجود است و موضوع علم الهی بمعنای اخص اموری میباشد که در وجود احتیاجی بمایه نداشته باشند مانند بحث از ذات و صفات و اسماء حق تعالی.^۳

علم ادنی - علم ادنی علمی است که در آن بحث از اموری میشود که هم در وجود خارجی و هم در وجود ذهنی محتاج بماده اند.

علم اوسط - علم اوسط علمی است که در آن بحث میشود از اموری که در وجود خارجی احتیاج بماده دارند و در وجود عقلی احتیاج بماده ندارند که بحث از ریاضیات باشد.^۴

علم بالذات - در این اصطلاح نوعی از مسامحه در تعبیر شده است زیرا مراد معلوم بالذات است توضیح آنکه :

علم بموجودات خارجی که عبارت از حصول و مشول صور آنهاست نزد عقل (بنابر بعضی از تعاریف)

۱ - قال بعض الحكماء من المتأخرين ان علمه تعالى بذاته هو عين ذاته وعلمه بالاشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل الاول مع الصور القائمة به - شرح قیصری بر فصوص ۱۵

۲ - فعلمه تعالى عنده (اشراق) محض اضافة اشراقية فواجب الوجود مستغن في علمه بالاشياء عن الصورة وله الاشراق والتسلط المطلق فلا يحجب به شيء فعلمه عنده ليس بالصورة بل بالمشاهدة الحضورية

اسفار ج ۳ - ۵۲ -

فعلمه بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان الاشياء عنه نفس حضورها لديه - اسفار ج ۳ - ۵۲

۳ - وموضوع العلم الكلي هو الوجود المطلق - اسفار ج ۳ - ص ۱۸

۴ - شفا ج ۲ - ص ۲۷۳

علم بآن صور علم بالذات است و بنا بر این معلوم بالذات صور علمیه اند و علم باشیاء بواسطه حصول صور آنها معلوم بالعرض است .

در باب علم حق باشیاء شیخ الرئيس میگوید علم او بالذات است یعنی بحضور ذات خود نزد خود او است پس علم و عالم و معلوم یکی هستند در عین و تدت و بساطت .
در مورد علم مفارقات و مجردات اختلافی نیست که نحوه علم آن ها بذات خود نحوه اتحاد است یعنی عاقل و معقول و عالم و معلوم یکی است آنچه مورد بحث و اختلاف فلاسفه است و صدرا آنرا ثابت کرده است اتحاد عاقل و معقول در غیر علم مجردات است بذات خود .
حاصل بیان صدرا بقرار زیر است :

الف - وجود در هر چیزی اصل موجودیت و مبدء شخصیت و منشأ ماهیت است .

ب - وجود دارای مراتب مختلف است از جهت شدت و ضعف .

ج - اتحاد بمعنای حصول مراتب کمالات در موجود واحد امری محقق و بی شبه است چنانکه نفس انسانی در عین وحدت مجمع صور علمیه است .

د - نفوس در مراتب استکمال و کمالات و شدت نورانیت خود مصداق معانی کثیره اند .

ه - برای اشیاء خارجی صورتهائی است جسمانی که هر گاه در مواد جسمانی باشند صور مادی اند و هر گاه در عقل حاصل شوند متحد با جوهر عقلی میشوند .

و - وجود عقلی وجود اعلی و اشرف است که در آن مرتبه تمام معقولات جمع میشوند بوجود واحد .

ز - وجود عقلی صرف که مجرد از ماده است برای شیء ثابت نمیشود مگر آنکه آن شیء فی ذاته مانند آن باشد و از لحاظ وجودی مناسب با آن باشد و بنا بر این معقول بالفعل ثابت نمیشود مگر برای معقول بالفعل دیگر پس نفس قبل از آنکه معقول شود محل ثبوت صور معقوله نمیشود مگر بالقوه پس آنچه فی حد ذاته معقول است نفس عاقل است و بالجمله اگر فرض شود که معقول بالفعل امری باشد که وجود آن غیر از وجود عاقل باشد و دو ذات متغایر باشند و هر يك از آن ها را هویت جداگانه باشد و ارتباط میان

آن دو بحالیت و محلیت باشد لازم میاید که هر يك باقطع نظر از دیگری وجود داشته باشد و حال آنکه معقول بودن تصور نمیشود مگر آنکه شیء عاقل آن باشد و عاقل بودن شیء مستلزم معقول بودن شیء است و هر دو لازم و ملزوم یکدیگر اند و متکافئ و متضایف اند و در نتیجه متحد اند پس معقول بالفعل عاقل بالفعل است و معقول بالقوه عاقل بالقوه است.^۱

علم برهان - مراد از علم برهان علم منطق است که طریقه استدلال و برهان را میاموزد.

علم جزئی - مراد از علم جزئی گاه علم طبیعی است در مقابل علم کلی که علم الهی است و گاهی مراد علم تفصیلی است در مقابل علم اجمالی و گاهی بر تصورات و مفاهیم جزئی علم جزئی اطلاق میکنند در مقابل کلیات.

علم حصولی - بیان شد که صوری که از اشیاء عینی خارجی در ذهن حاصل میشود معلوم بالذات اند و اشیاء خارجی و عینی که محکی عنه آن صور اند معلوم بالعرض اند در هر حال نحوه علم باشیاری که بواسطه حصول صورتی از معلوم عینی حاصل شود علم حصولی مینامند علم حصولی را علم انطباعی هم میگویند.

علم حضوری - علم مجردات را بذات خود علم حضوری مینامند و گاه صور علمیه

۱ - فتقریر علی ما استفاد من کلام الشیخ فی اکثر کتبه هو ان الصور المعقولة قد استفاد عن الصور الموجودة فی الخارج كما استفاد من السماء وهیئاتها و اشکالها الخارجية بالحس والرصد صورها العقلية و قد لا يكون صور المعقولة مأخوذة عن المجسوسة بل ربما يكون الامر بالعکس كصورة بيت انشأها البناء اولاً فی ذهنه لقوة خيالية ثم تصیر تلك الصورة محرکة لأعضائه الى ان يوجد فی الخارج فليست تلك الصورة و وجودها العلمی مأخوذاً من وجودها الخارجی بل وجودها الخارجی تابع لوجودها العلمی و قد مر فی مباحث کیفیات النفسانية من الفلسفة الاولى ان جنس العلم الذی من جملة اقسامها واجناسها منقسم الى فعلی و انفعالی و الفعلی منه ما يكون سبباً لوجود المعلوم فی الخارج و الانفعالی بعکس ذالك - اسفار ج ۳ - ص ۳۹

در صورتیکه عین امر خارجی باشند و معلوم بعینه و به نفسه و بذاته نزد مدرك حاضر باشد آنرا علم حضوری مینامند که معلوم به نفسه حاضر نزد مدرك است نه بصورت و مثالش مانند علم انسان بذات و صفات خود و مانند علم بصور ذهنیه قائم به نفس و علم مجردات بذات خود که نحوه علم آنها بذات نحوه علم حضوری است نه به حصول صورت و مثال زیرا نفس در ادراك صور ذهنیه حاضر نزد خود احتیاجی بصورت دیگر که منتزع از صور اولی باشد ندارد.

پس علم حضوری بر دو قسم است. یکی علم عالم بذات خود مانند علم مجردات بذات خود و دیگری علم علت بمعلولات خود که بنفس حضور معلولات نزد علت است زیرا علت در مرتبه علیت واجد جمیع کمالات و مراتب و وجودات معلولات خود میباشد.^۱

علم طبیعی - علم طبیعی بحث از جسم میکند از آن جهت که معروض حرکت و سکون است و عبارت دیگر بحث از اجسام را از آن جهت که در معرض کون و فساد و سکون و حرکت اند علم طبیعی مینامند.

علم فعلی - علم فعلی عبارت از علمی است که وجود خارجی مستفاد از آن باشد در مقابل علم انفعالی که مستفاد از خاج است.

صدرا گوید علم حق تعالی بذات خود علم فعلی است و علم انفعالی مانند علم انسان باشیائیکه بارتسام آنها در نفس حاصل میشود^۲

۱- و هو حصولی کذا حضوری فی الذات ای فی العلم بالذات ما ای لیس الحضوری ای العلم الحضوری بالمحضور خلافاً للمشائین فانهم حصروه فی علم کل عالم بذاته و حصول العلم بالغير بالحصولی حتی أنهم راؤا ان علمه تعالی بالغير قبل الایجاد حصولی ارتسامی و لیس کذا لک بل الحضوری ثابت فی العلم بالمعلول کصور فی علمنا الحصولی فاؤل ای الحصولی تعریفه صورة شیء حاصله لشیء و الثانی ای الحضوری تعریفه حضور شیء بنفسه له ای للشیء و لهذا قالوا العلم الحضوری هو العلم الذی هو عین المعلوم الخارجی - شرح منظومه ص ۱۳۷ - دستور العلماء ج ۲ ص ۳۴۸ - ۳۴۵ - تعریفات سید شریف ص ۱۰۴

۲- اسفار ج ۳ - ص ۳۹ -

میر سید شریف میگوید علم فعلی علمی است که از غیر گرفته نشده باشد و علم انفعالی بعکس آن میباشد.

صاحب دستور العلماء گوید علم فعلی علمی است که وجود خارجی مستفاد از آن باشد و علم انفعالی بعکس آن میباشد.^۱

مسئله معرفت و علم هم از نظر ماهوی و هم از لحاظ وجودی و چگونگی حصول آن از قدیم ترین ازمینه تاریخی مورد توجه فلاسفه و متفکران بوده است و از لحاظ ارزش و حدود آن نیز مورد توجه قرار گرفته و بادقت خاصی بررسی کرده اند.

سقراط حکم یونانی تنها راه معارت را علم دانسته و برای علم ارزش نامحدودی قائل بوده است و حقیقت علم را مدرکات عقلانی پنداشته و کلیه اعمال نیک را مبتنی بر دانش میپنداشت.

سوفسطائیان برای علم ارزشی قائل نبوده و آنرا نسبی میدانستند و نتیجه حواس ظاهری پنداشته اند.

افلاطون نیز مانند استاد خود سقراط حصول علم مطلق را ممکن دانسته و علم حقیقی را عبارت از علم بمثل و حقایق اشیاء میدانست.

ارسطو با آنکه توجهی بماده داشته است مع ذلک عقل را اصیل و مدرکات آنرا دارای ارزش بی پایان میدانسته است و عقل را تنها راه و منشأ مدرکات و علوم درست میدانند. فلوپین نیز پیرو مذهب اصالت عقل بوده و مدرکات عقلی را اصل میدانسته است او گوید همانطوریکه ماده و مادیات پرتوی از عوالم روحانی و معنوی است علمی که از راه حواس حاصل میشود علم حقیقی نبوده و تنها علم حقیقی مخصوص بمدرکات عقل است که در اثر اتصال آن با عقل فعال حقایق عالم را دریابد.

شکاگان با آنکه از جهتی با سوفسطائیان وجه مشترك دارند و حسی مذهب اند لکن بر خلاف سوفسطائیان که منکر حصول علم مطلق بودند نه علم نسبی اینان بطور مطلق منکر حصول علم اند و اصولاً حصول علم را ناممکن میدانند.

صدرا گوید اولین کسیکه در باب علم قائل باتحاد عالم و معلوم است فروریوس میباشد که درباره علم حق باشیاء نظر باشکالاتیکه وارد شده است قائل باتحاد عاقل و معقول گردیده است و بالاخره در باب وجود ذهنی نحوه وجود علم باشیاء خارجی بیان شده است برای وقوف باقوال و عقاید و نظریاتی که در این مورد هست رجوع شود بوجود ذهنی.

علم مرکب - در کلمه مرکب بیان شد که علم مرکب عبارت از ادراك و شعور بادراك است یعنی با علم بمدرك در مقابل علم بسیط که عبارت از ادراك شیء است با غفلت از آن ادراك و با غفلت از تصدیق باینکه مدرك چیست.

اطلاق علم بسیط بر علم خداهم شده است از آن جهت که محل ارتسام صور مختلف نیست و بلکه خود مبدء و منشأ فیضان صور است و عین ذات او است و همانطوریکه ذات او بسیط الحقیقه است از هر جهت علم او هم که عین ذات او است علم بسیط است.

عمی - صوفیان مرتبه احدیت را مرتبه عمی مینامند.

عناصر اربعه - مراد از عناصر اربعه چهار عنصر اصلی است که مدار وجود کائنات و عالم کون و فساد و بالاخره جهان جسمانی بر آنها میباشد که عبارت از آب، هوا، خاک، و آتش میباشد.

عناصر بسیطه - مراد از عناصر بسیط هریک از عناصر چهار گانه در حال محضت و خلوص و عدم اختلاط با یکدیگرند.

عناصر ثقیل - مراد از عناصر ثقیل دو عنصر خاک و آب اند که هر دو عنصر ثقیل اند.

عناصر حقیف - عناصر حقیف عبارت از دو عنصر هوا و آتش میباشد که هریک از این دو عنصر حقیف اند.

نظریه چهار عنصری و اصولاً بحث و فحص درباره عنصر و یا عناصر اصلی ترکیب کننده موجودات جهان وجود یکی از مسائل مهم فلسفی است که از قدیم ترین ایام مورد توجه متفکران و فلاسفه واقع شده است و لکن از نظر تاریخی آنچه از منابع موجود بدست میاید فرنها بعد از نظریه متافیزیک وجود آمده است توجه به نظریه عنصر مادی از مرقعی شروع شده است که فلاسفه توجه باین امر کرده اند که حوادث و تحولات عالم جسمانی را باید از

راه علل مادی و جسمانی بررسی کرده و مورد دقت و تعبیر و توجیه قرار دهند.
در هر حال قدما آب و خاک و باد و آتش را جسم مفرد میدانستند و عناصر را منحصر باین
چهار میدانستند.

عناصر عقود - امکان وجوب و امتناع را عناصر عقود نامیده‌اند.
عنایت - توجه مافوق بمادون را عنایت مینامند. علم حق تعالی را بنظام احسن و خیر
مطلق که عین وجود نظام جملی جهان است بنحوا کمال و اتم عنایت مینامند.
شیخ گوید عنایت حق تعالی عبارت از علم بسیط او است باشیاء بنحو اعلی و اشرف و
علم بنظام خیر کلی است بدون داعی و غرضی که عائد او شود.
صدا گوید جامع علم و رضا و علیت عنایت است و همه آنها عین ذات او است باین معنی
که ذات او عین علم بنظام خیر و عین سبب تام و عین رضا است که عبارت از مشیت ازلیه
است.^۱

عنصر - کلمه عنصر در عربی بمعنای اصل است چنانکه کلمه اسطقس در یونانی.
عناصر را باعتبارات مختلف با سامی مختلف نامیده‌اند چنانکه گاه بنام ارکان و گاه
بنام اصول گون و فساد نامیده شده است.

و بیان شد که این مسئله یکی از مسائل مهم فلسفی است که از قدیم الایام فکر فلاسفه را
بخود مشغول کرده است و همواره در فکر جستجوی آن بوده‌اند که اصل و مایه و مبدء
تشکیل جهان چیست و بالاخره مسئله توجه باینکه اصل کائنات جهان چیست.
فلاسفه یونان قدیم در این مورد نظریات خاصی اظهار کرده و هر يك منشأ وجود جهان
جسمانی را چیزی دانسته‌اند.

طالس ملطی اولین فیلسوفی است که ماده المواد و ماده اصلی که منشأ تکوین جهان

۱- وهذه المعاني الثلاثة التي يجمعها معنى العناية من العلم والرضا والعلية كلها عين ذاته
بمعنى ان ذاته عين العلم بنظام الخیر وعین السبب التام له وعین الرضا وهو المشية الازلية فذاته
بذاته صورة نظام الخیر علی وجه اعلی و اشرف.. اسفار ج ۳- ص ۱۱۱- وبالجمله كون الوجود
البسيط مشتملا علی کل الخیرات عنایة.. شرح منظومه ص ۱۷۲

است آب دانسته است البته این عقیده در اساطیر و داستانهای قبل از او نیز موجود بوده است
 لکن او نظریه خود را بر مبنای درست فلسفی توجیه و تفسیر نموده است .

انکسیمنس مبداء اولیه جهان وجود را هوا میدانسته است و کلیه موجودات عالم را
 پدید آمده از هوا میداند.

انکسیمندروس ماده اولیه عالم وجود و کائنات را امری نامحدود و نامعلوم میدانسته
 است و بالاخره عنصری که این فیلسوف قائل بوده است بی نام و نامحدود و نامعین است و بی
 آغاز و بی پایان است و جاوید و جامع جمیع اضداد است .

رواقیان مبداء المبادی و اصل عالم آفرینش را عدد میدانستند و تمام امور مادی و معنوی
 را بوسیله فرضیه عدد توجیه و تفسیر مینمودند .

انکسا کورس که پیشرو مذهب اتم و ذره است ماده اولیه جهان وجود و کائنات را
 ذره میدانسته است.

آنچه از منابع تاریخی بدست می آید نظریه چهار عنصری مربوط با مپدو کلسوس
 میباشد او اولین فیلسوفی است که اصول عالم را بر چهار عنصر قرار داده است که باضافه محبت
 و غلبه اساس کون و نظام وجود را تشکیل میدهند .

عنقا - عرفا بعقل فعال عنقا میگویند .

عوالم اربعه - مراد از عوالم اربعه در فلسفه اشراقیان عالم انوار مجردة عقلیه و عالم
 انوار مدبره یعنی نفوس ناطقه و فلکی و انسانی و عالم برزخ و عالم صور معلقه است.

شیخ اشراق گوید عوالم اربعه عبارت اند از :

الف - عالم انوار قاهره که عالم انوار مجردة عقلیه اند .

ب - عالم انوار مدبره که عبارت از عالم انوار مدبرة اسفهدیه فلکیه و انسانی
 است.

ح - عالم برزخیات که عبارت از عالم حس میباشد .

د - عالم صور معلقه ظلمانیه که عالم مثال و عالم خیال است که بنام عالم اشباح هم

نامیده شده است و قدما آنرا عالم مقدار نامیده اند .^۱

عوالم عالیہ - عالم مجردات طولیه و عرضیه و صور مجردہ و مثل معلقہ راعوالم عالیہ نامند .

عین - کلمه عین در فلسفه بمعنای خارج است . وجود عینی یعنی موجودیکه در خارج از ذهن و اعتبار تقرر دارد و بالجمله ظرفی است که آثار وجودی مخصوص اشیاء منوط بوجود اشیاء در آن ظرف است رجوع شود بکلمه اعیان^۲

عین الثابت - در تحت عنوان اعیان ثابتہ بیان

این اصطلاح را غزالی با اضافه کردن قید انسانی یعنی اضافه کردن کلمه انسان «العین الثابت من الانسان» بکار برده است و از آن اراده کرده است. آنچه را بعد از مرکز انسان باقی بماند رجوع شود باجزاء اصلیه ..

۱ - العوالم الاربعه الاول الانوار القاهره وهو عالم الانوار المجردة العقلية الثاني الانوار المدبرة وهو عالم الانوار المدبرة الاسفہ بدیة الفلکیة والانسانیة والثالث البرزخیات وهو عالم الحس الرابع العالم الصور المعلقة الظلمانیة وهو عالم المثال والخیال وهذه العالم المذکور تسمیة عالم الاشباح وهو الذی اشار الیه الاقدمون فی الوجود عالماً مقداریاً غیر العالم الحسی و به تحقق و بعثت الاجساد . شرح حکمة الاشراق ص ۵۱۵ .

۲ - شفا ج ۲ - ۴۵۲

غ

غایت - کلامه غایت در لغت بمعنای نتیجه و اثر آمده است .

از نظر اصطلاح فلسفی هر گاه آثار و نتایج مترتب بر فعلی باعث صدور فعل از فاعل گردد آن آثار و نتایج را غرض و علت غائی آن فعل مینامند و بدیهی است که فاعل مستکمل بآن آثار و نتایج میباشد و عبارت دیگر فاعل فعل را برای رسیدن بآن آثار و نتایج انجام میدهد و محتاج بآن میباشد.

و هر گاه باعث و برانگیزنده بر فعل آثار و نتایج مترتبه بر فعل نباشد آن آثار و نتایج مترتبه را منفعت مینامند پس اگر منظور فاعل و آنچه او را بر انجام فعل برانگیخته است همان آثار مترتبه باشد غایت است و در غیر این صورت منفعت و ممکن است بر يك فعل آثار و نتایج زیادی مترتب باشد و لکن باعث و برانگیزنده فاعل و آنچه منظور فاعل از انجام فعل میباشد قسمتی از آن آثار باشد در این صورت هم غایت موجود است و هم منفعت زیرا آن قسمت از آثار که برانگیزنده فاعل بر انجام فعل است غایت است و آن قسمت از نتایج که از آثار قهری فعل است و در عین حال مورد نظر فاعل نیست فائده محسوب میشود .

در هر حال مراد حکما که گویند افعال خدا معال باغراض نیست این است که بر-انگیزنده او آثار و نتایج افعال نیست که عائد باو شود و عبارت دیگر مستکمل و محتاج با آثار مترتبه بر فعلش نیست .

سید شریف گوید غایت عبارت از چیزی است که فعل برای آن انجام میشود یعنی

هدف از فعل آن میباشد.^۱

ماحصل کلام آنکه غایت در فلسفه بدو معنی استعمال شده است یکی آنچه فعل برای آن انجام میشود و دیگر آنکه فعل و حرکت بآن منتهی میشود (ما الیه الحرکة وما لا جله الحرکة).

در باب علت غائی گفته شده است که علت فاعلیت فاعل غایت است و صورت نفسی و ذهنی غایت مقدم بر سایر علل است و لکن تحقق خارجی آن بعد از علل دیگر است. شیخ گوید کلیه حرکات و متحرکات را غایتی میباشد اعم از غایت ما الیه الحرکة یا ما لا جله الحرکة و غایت بمعنای دوم در تمام حرکات و متحرکات موجود است زیرا بناچار هر حرکتی منتهی به هدف و غایتی خواهد شد.^۲

حاجی سبزواری گوید غایت مشترك است میان ما الیه الحرکة و ما لا جله الحرکة و بنا بر این فاعل هر حرکت و مبدء آن منحل به چند فاعل و مبدء (قرب و اقرب یعید و بعد) میشود و برای هر يك از آنها بعد از تحقق و حصول غایتی است.^۳

۱ - دستور العلماء ج - ص ۲ تعریفات سید شریف - ص ۱۰۷ - شفا ج ۲ - ص ۵۳۹ - النزاع بین الفلاسفة و الاشاعرة فی اثبات العلل و الغایات للاشیاء و عدمه فکل فعل و حرکة غایة و سبب عند الحكماء و ليس كذلك عند هؤلاء لانهم ينكرون العلة و المعلول و ينكرون الايجاب و الاستلزام فی الفاعل مطلقاً - اسفار ج ۱ - ص ۱۱۵

۲ - شفا ج ۲ - ص ۵۳۹

۳ - فغایة ما الیه الحرکة ما لا جله الحرکة که غدت مشترکة فتستعمل بالمعنین ففاعل کل حرکة و مبدءها کانه تنحل بفواعل و مباد قرب و اقرب و بعید و لکل منهما حیث تحقق غایة فغایة المحرکة العاملة للمتحرک او لهما ای ما الیه الحرکة و ربما ما الیه الحرکة محرکة شوقیة عنی فاتحد الغایتان کما من حیز بحیز ساما من الاول تردای تنضجر من موضع فتخیل صورة موضع آخر فتشتاق الیه فتتحرك نحوه و ينتهی حرکتک الیه فنفس ما الیه الحرکة فغایة للشوقیة ایضاً و ربما غایتها لاتتحد بغایة الشوقیة و ح فغایة لقوة فی العضلة مثل غایة الطبايع دواماً حاصلة فتلك القوة کأنها طبیعة جمادیة و طبیعة کأنها قوة محرکة*

آخوند ملاصدرا گوید و غایت گاه نفس فاعل است و گاهی نفعی است که تابع فعل است و گوید میان حکماء و اشاعره در اثبات علل و غایات و عدم آنها برای اشیاء اختلاف است بدین بیان :

که برای هر فعلی و حرکتی در نزد حکماء غایتی است و نزد اشاعره چنین نیست که هر فعلی را غایتی باشد زیرا آنان اصولاً منکر علل و معلول یعنی علت و معلولیت و ایجاب و استلزام در فاعل اند اعم از آنکه واجب الوجود باشد یا غیره بر مبنای بیان خود در مورد ترجیح بلا مرجح که قائل اند ولیکن اختلاف میان حکما و معتزله بدین مثابت نیست بلکه غایت زائد بر ذات حق تعالی را معتزله درست میدانند و حکما گویند که فعل حق مطلقاً متوجه و معال باغراض نیست که عائد بر ذات او شود بلکه غرض ایصال هر ممکنی است بکمال مطلوب و ممکن خود و بهر حال بر افعال خدا غایات و اغراض مترتب میشود نه آنکه دواعی و اغراض خاصی محرك و باعث بر افعال حق باشد چنانکه معتزله گویند و عبارت دیگر معتزله گویند که افعال خدا برای غایات و غرضی است که عائد بندگان شود و همان غایات و اغراض است که باعث و محرك بر افعال حق است ولیکن حکما گویند افعال خدا منتهی باغراض و غایاتی است که عباد از آن منتفع میشوند . و در مورد افعال خاصه برای هر فعلی سبب غائی و غرضی است برای فاعل آن که آن سبب و غرض محرك او است که فاعل بواسطه آن کمال یابد .^۱

و باید توجه داشت که علت غائی همانطوریکه بیان شد در حقیقت علت فاعلی است زیرا علت فاعلیت فاعل در حقیقت او است و بنابراین فاعل اول او است یعنی او است فاعل فعل از آن جهت که فاعل بالفعل است و غرض است از آن جهت که ملحوظ فاعل است در فعل خود و بنا بر این فاعل و غایت ذاتاً متحد و اعتباراً متغایرند .

ویکشی است که علت غائی و غرض مینامند و همین طور است که فائده مترتب بر فعل

* حیوانیه فلهدا للطبایع غایات شوقیه غایتها ان لم تتحد لها مقيساً الى الشوقیه ففعله الباطل

عد ۰۰۰ شرح منظومه ص ۱۱۹

۱- اسفار ج ۳- ۸۰- ۸۱

و غایت که «ما انتهى الیه الفعل» است ذاتاً متحد و اعتباراً متغایرند و بنابر این خیریت و تمامیت که لازمه وجود فعل اند در خارج از آن جهت که مترتب بر فعل اند فائده اند و از آن جهت که فعل منتهی بآنها می شود غایت اند و در افعال فاعل مختار چهار امر است که بیان شد و اغراض و غایت بطور متسلسل مترتب اند تا آنکه منتهی شوند بغرض اخیر که مبدء و منتهای همه آنهاست که غرض حقیقی و مآل همه آن می باشد و در این صورت عالم صغیر یعنی انسان کامل اعظم فاعل و غایت و اول و آخر او ذات حق تعالی است^۱

غضب - غضب عبارت از شوق بدفع مضر و آنچه منافر طبع است میباشد و عبارت دیگر قوه که باعث بردفع مضر و خطرات و آنچه منافی با طبع است غضب مینامند و منشأ آن حس صیانت ذات و حفظ و بقاء نوع است.

غنی - موجودی که نه در ذات و نه در کمال خود متوقف بر غیر نباشد آن موجود را غنی مینامند در مقابل موجود فقیر که در ذات و یا کمالات خود نیازمند بر غیر است^۲.

غیب الغیوب - مرتبه احدیت را مرتبه غیب الغیوب و غیب المکنون و غیب المصون مینامند.

غیریت - غیریت مقابل هوویت است و بر چند قسم است که عبارت از

۱ - غیریت در جنس

۲ - غیریت در نوع

۳ - غیریت در فصل

۴ - غیریت در عرض .

غیر متناهی - غیر متناهی در فلسفه بمعنای بی حد و نهایت است و در عرف معمولاً باشیاء و اموری که عدداً و یا امتداداً بحساب و شماره نمی آیند یعنی حساب و اندازه گرفتن آنها دشوار باشد بی نهایت و غیر متناهی میگویند .

غیر متناهی بودن از نظر فلسفه بر چند نوع است از این قرار :

۱ - ج ۳ - اسفار - ص ۸۱

۲ - یا ایها الناس انتم الفقراء والله هو الغنی - قرآن مجید

غیرمتناهی تحتی - غیر متناهی تحتی در مقابل غیر متناهی فوقی بکار برده شده است مورد استعمال این اصطلاح ممکنات و عالم خلق است که گویند جهان جسمانی عدة و مدة متناهی میباشد و غیر متناهی بودن در ابعاد و اجسام باطل است در مقابل اصطلاح غیر متناهی فوقی که مورد استعمال آن اسماء و صفات الهی و صفع ربوبی است چنانکه گویند علم خدا نامتناهی است عدة و مدة و فوق لا یتناهی است.

در هر حال اصطلاح متناهی و یا نامتناهی بودن هر گاه در ممکنات بکار برده شود مفید به فید تحتی است و هر گاه در مورد اسماء و صفات و کمالات حق بکار رود مفید به فید فوقی است.

غیرمتناهی شدی - یعنی امریکه در مراتب شدت و قوت غیر متناهی باشد و بالجمله گویند ذات حق غیر متناهی است از لحاظ شدت و عدت و مدت یعنی در هیچ يك از این موارد در هیچ يك از صفات و کمالات خود بهیچ وجه و بهیچ نوع متناهی نیست.

غیرمتناهی عدی - امریکه بر حسب عده غیر متناهی باشند از لحاظ مدت غیر متناهی عدی مینامند.

غیر متناهی مدی - امریکه از لحاظ مدت غیر متناهی باشند و بعبارت دیگر از لحاظ زمان غیر متناهی باشند و نیز امریکه فوق زمان باشند و محدود بزمان نباشد و غیر متناهی مدی میباشد و امری که اول و آخری نداشته باشد غیر متناهی مدی است.

غیر متناهی یقفی - مراد از غیر متناهی یقفی تسلسل و نامتناهی بودن در امور اعتباری است که بر حسب اعتبار معتبر میباشد.

شیخ الرئیس در مقام بیان اقسام فروض در نامتناهی بودن و ذکر شقوق و ظنون و اشکالاتیکه شده است و دفع آنها گوید :

اکنون باید دید که وجود نامتناهی در اجسام چگونه است و اما غیر متناهی بودن در امور غیر طبیعی و آنکه آیا غیر متناهی بودن در آنها در عدد است یا در قوت و یا غیر آن در محل دیگر بحث میشود و نیز لازم است که نامتناهی بودن در کمیات ذو وضع و در

اعداد ذو ترتیب دروضع و یابد. طبع را مورد توجه قرار دهیم و بررسی نمائیم که آیا غیر متناهی بودن در آنها درست است یا نه.

اولین چیزیکه باید مورد لحاظ قرار گیرد مفهوم نامتناهی بودن است. غیر متناهی گاه اطلاق بر حقیقت شود یعنی استعمال نامتناهی بودن گاه بمعنای حقیقی آن است و گاه بمعنای مجازی.

معنای حقیقی غیر متناهی بودن گاه اطلاق بر جهت سلب مطلق میشود و گاه بر جهت سلب مطلق گفته نمیشود قسم اول عبارت از این است که امری مسلوب باشد از آن معنای نهایت باینکه برای آن کمیتی نباشد چنانکه گفته شود نقطه را نهایتی نیست زیرا خود نقطه نهایت است.

قسم دوم گاه در مقابل تناهی حقیقی گفته میشود و آن عبارت از چیزی است که از شأن آن متناهی بودن است این نوع غیر متناهی بودن نیز بر دو وجه است یکی آن که از شأن طبیعت و نوعش این است که متناهی باشد و لکن از شأن خود و شخصش آن این نباشد که متناهی باشد مانند خط غیر متناهی.

اگر چنین خطی باشد و قسم دوم آنکه از شأن آن باشد که او را نهایت باشد لکن بالفعل موجود نباشد مانند دایره.

اما غیر متناهی مجازی عبارت از چیزی است که حدی نداشته باشد یعنی تحدید آن دشوار و ناممکن باشد.

در هر حال غرض ما این است که اکنون بحث کنیم که آیا از اجسام چیزی هست که از لحاظ مقدار و یا عدد نامتناهی باشد.^۱

بعداً شیخ اقسام و فروض غیر متناهی بودن در کمیات و اجسام و در اعداد و در تأثیرات و قوی راز کر و باطل کرده و دلائل و شکوک و ایراداتی که شده ذکر و دفع نموده است.

۱ - شفا ج ۱ - ص ۹۸ - ۹۹ - تعلیقه بر منظومه ص ۲۹ اسفار ج ۳ - ص ۱۸۱ - تعلیقه بر

ف

فاعل - کلمه فاعل در لغت بمعنای کننده کار است آنچه از کلمه فاعل مفهوم و اراده میشود کننده کار و انجام دهنده فعلی است که فعل او مقرون با اختیار و اراده اش باشد و از این جهت است که عنوان فاعلیت در موردی صادق است که *اولیک* «آن» هم باشد متلبس بفاعلیت نباشد و عبارت دیگر از لحاظ مفهوم عرفی فاعل بکسی گویند که فعلش مقرون با اراده اش باشد و بنا بر این *یک* آن هم که شده است باید متصف بفاعلیت نباشد تا مرید و مختار بودن آن معلوم شود و در اصطلاح فلسفی! کثر کلمه فاعل مرادف بساعت آمده است.

فلاسفه فاعل را بر حسب تقسیم اولیه بدو قسم منقسم کرده اند یکی فاعل مختار و دیگری فاعل موجب.

قوة فاعله بقوة محرکه عضلات میگویند و قوة عامله هم مینامند.

از نظر عرفی میان قوة عامله و قوة فاعله فرق است.

و بالجمله کلمه فاعل در فلسفه مقابل قابل بکار برده شده و بمعنای تاثیر کننده و اثر

گزارنده است چنانکه قابل بمعنای قبول کننده اثر است از فاعل.

ابو البرکات بغدادی میگوید فاعل به چیزی گفته میشود که در امری تأثیر کند و

تأثیر آن سبب استحالة متأثر شود و آنچه فعل از و صادر میشود فاعل گویند و آنچه اثر فعل

در آن واقع میشود قابل مینامند و قابل همان محل و هیولا و موضوع است برای آنچه از

فاعل در آن حاصل میشود^۱

۱- ثم ان الخواص فی عرفهم سموا کل فاعل علة ولم یسموا کل علة فاعلا فکان الفاعل

بحسب العرف الاول ما یفعل بحرکه و زمان و العلة ما یوجد عنه المعلول فی غیر زمان و اعرف*

صدرا گوید فلاسفه الهی از کلمه فاعل مبدء و مفید وجود را اراده میکنند و فلاسفه طبیعی مبدء حرکت را اراده مینمایند و خود گوید آنچه شایسته تر باسم فاعل است همان معنای اول میباشد^۱

فاعل بالتجلی - فاعل بتجلی فاعلی است که علم تفصیلی آن بفعلش قبل از فعلش باشد و فعل او مقرون بداعی نباشد و علم او هم زائد بر ذاتش نباشد بلکه عین ذاتش باشد و افعالش عبارت از ظهور ذات و تجلیات آن باشد چنانکه فاعلیت حق تعالی باین معنی است.

فاعل بالتسخیر - فاعل بتسخیر فاعلی است که منشأ فاعلیت آن طبیعت باشد با استخدام قوای قاهره و عبارت دیگر فاعل بتسخیر فاعلی است که شاعر بفعل خود باشد و لکن فعلش بدون دخالت اختیارش باشد با وجود آنکه از شأن آن اختیار داشتن است یعنی با داشتن اختیار و شعور فعلش مستند با اختیار و اراده اش نباشد این نوع فاعل را فاعل بالجبر هم نامیده اند.^۲

فاعل بالذات - فاعل بالذات فاعلی است که بذاته و بلا واسطه امری دیگر منشأ صدور فعل باشد مانند حرارت که فاعل بالذات برای احراق است و بالعرض فاعل برای رفع برودت است.

فاعل بسیط - فاعل بسیط فاعلی است که فاعلیت او از جهات و اعتبارات مختلف نباشد و احدی الذات باشد و من جمیع الجهات بسیط الذات باشد و اعتباری درون اعتباری در او راه نداشته باشد.

و در عین وحدت و بساطت عالم و قادر و حی و قیوم باشد و آن صفات و کمالات هم عین ذات او باشد و آن ذات با چنین مشخصاتی ذات خدا است.

* منه ما یعنی بالفاعل ما یفعل بقصد طبیعی او ارادی و یعنی بالعلّة ما یتبعه وجود الامر من غیر قصد منه فکان النار عندهم... فکان الفاعل یقال لما یوجد عنه اثر فی متأثر یحیل ذالک المتأثر و یفسد منه حالة كانت فیہ قارة موجودة فیہ... المعتبر ابو الرکات ج ۳ - ص ۴۹

۱ - رسائل ملا صدرا - ص ۱۵

۲ - اسفار ج ۱ - ص ۱۶۵ - ففاعل بالطبع او بالفسر او بالقصد او بالجبر بالتسخیر فارع

مارعوا... شرح منظومه - ص ۱۱۳ -

فاعل بالرضا - فاعل بالرضا فاعلی است که منشأ فاعلیت او ذات فاعل باشد و باضافه عالم بفعالش باشد بنحو علم اجمالی که عین علمش بذاتش باشد و علم تفصیلی که عبارت از نفس وجود فعلش باشد و عبارت دیگر عالم بفعالش باشد و لکن علم او بفعالش عین فعلش باشد و علم او بذاتش علم اجمالی بفعالش باشد که در علم اجمالی علم عین عالم است و در علم تفصیلی علم او عین معلوم است.

فاعل بالطبع - فاعل بالطبع فاعلی است که فعلش ملایم بالطبع آن باشد و عالم و شاعر بفعل خود نباشد مانند فاعلیت نار برای احراق که منشأ اثر و فاعلیت آن طبع نار میباشد.

فاعل بالعناية فاعل بالعناية فاعلی است که فعلش تابع علمش باشد و علم او بخیر مطلق بدون داعی زائد بر ذات کافی در صدور فعل از آن باشد و علاوه فعل او مجرد علم او بنظام احسن باشد و عبارت دیگر منشأ فاعلیت او علمش بخیر مطلق و نظام احسن وجود باشد و علمش بنظام وجود عین وجود باشد.

فاعد بالقصد - فاعل بالقصد فاعلی است که فعل صادر از او مسبوق باراده و علم و متعلق بغرض بوده و در ترجیح یکی از دو طرف فعل وترك احتیاج بداعی زائد بر ذات داشته باشد و فاعل و شاعر بفعل خود باشد^۱

فاعل قریب - فاعل قریب فاعلی است که صدور فعل از او بواسطه امری نباشد و

۱- ان الفاعل اما ان یکون له علم بفعله اولاً والثانی اما ان یلائم فعله طبعه و هو الفاعل بالطبع اولاً فهو الفاعل بالقسر والاول اما ان لا یکون فعله بارادته فهو الفاعل بالجبر او یکون فاما ان یکون علمه بفعله مع فعله بل عینه و یکون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله اجمالاً لا غیر فهو الفاعل بالرضا اولاً بل یکون علمه بفعله سابقاً فاما ان یقرن علمه بالداعی الزائد فهو الفاعل بالقصد اولاً بل یکون نفس العلم فعلیاً منشأ للمعلوم فاما ان یکون ذلک العلم بالفعل زائداً علی ذاته فهو الفاعل بالعناية اولاً بان یکون عین علمه بذاته الذی هو عین ذاته و ذلک هو العلم الاجمالی بالفعل فی عین الكشف التفصیلی فهو الفاعل بالتجلی و یقال له العناية بالمعنی الاعم - شرح منظومه - ص ۱۱۲

مباشر فعل باشد یعنی صدور فعل از او بدون واسطه باشد در مقابل فاعل بعید که در صدور فعل از او با واسطه باشد مانند نفس که فاعلیت او با واسطه بدن است و بدون وساطت بدن فعلی از او صادر نمیشود و بدین معنی فاعل قریب را فاعل بلا واسطه هم نامیده اند و قوه محرکه عضلات که مسبوق بمقدمات عامه فعل است نیز فاعل قریب است و بنابر تفسیری عامل قریب است.

فاعل خاص - فاعل خاص فاعلی است که منشأ صدور فعل واحد بر وتیره واحده باشد در مقابل فاعل عام که منشأ صدور افعال متکثره است و عبارت دیگر هر گاه فاعل مبدء صدور يك فعل خاص باشد و بر وتیره واحده یعنی همیشه منشأیت صدور فعل آن یکسان باشد فاعل خاص نامیده میشود بر خلاف فاعل عام که منشأ صدور افعال متکثره مختلفه است.

فاعل مختار - فاعل مختار در مقابل فاعل بالجبر است و آن عبارت از فاعلی است که منشأ فاعلیت او علم و اراده باضافه اختیار باشد بنحویکه هر گاه بخواهد فعلی را انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد عبارت دیگر در ترك و انجام فعل مختار باشد.

فاعل ناقص - فاعل ناقص فاعلی است که صدور فعل از او مسبوق بمقدمات و اموری چند باشد و عبارت دیگر حصول اثر از آن منوط و متوقف بر حرکات و معداتی چند باشد در مقابل فاعل تام که بدون معدات و امور دیگر منشأ صدور فعل باشد.

فرح - فرح عبارت از کیفیت نفسانی خاصی است که منشأ وصول بمطلوب ملذاست در مقابل غم که منشأ احتراز از امور موزی میباشد.

فرد - در کلمه حصه بیان شد که اهل معقول میان فرد و حصه فرق گذارده و گویند که ماهیت هر گاه باقید و تقیدی مورد لحاظ قرار گیرد بنحویکه هم قید و هم تقید داخل باشد فرد میباشد و عبارت دیگر ماهیت مضافه بقید بنحویکه قید و تقید هر دو داخل باشند فرد است و هر گاه قید خارج و تقید که محض اضافه است داخل باشد حصه مینامند مانند وجودات خاصه که هر يك حصه وجود مطلق اند که از اضافه وجود مطلق بخارج پدید می آیند زیرا بنابر قول اصالت وجودیان وجود حقیقت واحدی است متأصل و وجودات خاصه حصصی از آن میباشند یعنی از اضافه وجود مطلق متأصل بخارج وجودات خاصه که حصصی اند

پدید می‌آیند

فساد - فساد بمعنای درهم ریختن و از بین رفتن و نابود شدن و متلاشی شدن است بر حسب مورد استعمال و فساد در فلسفه بمعنای زوال صورت از ماده می‌باشد در مقابل کون که حصول صورت برای ماده است چنانکه گویند موجودات جسمانی همواره در معرض کون و فساد اند یعنی صورتی زائل شده و صورتی دیگر پدید می‌آید.

شیخ در مقام بیان فرق میان کون و استحاله گوید و بعضی از عناصر استحاله شده و تبدیل بعناصر دیگر میشوند و استحاله در صورتی است که پس از تغییر و تبدیل هویت جوهری شیء مورد تبدل و تحول باقی باشد و عبارت دیگر نوع جوهرش از آن جهت که مشار الیه است محفوظ باشد چنانکه آب گرم شود که جوهریت آن باقی است و اگر نوع آن باقی نماند فساد است نه استحاله و در هر حال پس از ورود و حصول تحولات و تغییرات بر امری اگر جوهریت نوعیه آن محفوظ باشد استحاله است و الا فساد که از فساد تعبیر یکون مطلق و از استحاله بکون مقید شده است.

و عناصر کون و فساد غیر ازلی بوده و بعضی از بعضی دیگر پدید می‌آیند.

و اجسام عنصریه هر گاه بایکدیگر بر خورد کنند بعضی در بعضی دیگر اثر کنند و هر يك بواسطه صورت خود فاعل و بوسیله ماده خود منفعل میشوند و این انفعالات همواره و بطور استمرار در یکی ازدو امرند یا آنکه یکی بر دیگری غالب شده و آنرا بجوهر خود تبدیل میکند در این صورت کون بوقوع پیوسته است در نوع غالب و فساد است در نوع مغلوب و هر گاه یکی بر دیگری بنحوی غالب نشود که آن را تبدیل بجوهر خود کند بلکه موجب تبدل و تحول در کیفیت آن گردد بنحویکه مورد فعل و انفعال باشد و موجب احداث کیفیت متشابه در آن باشد مزاج نامند و این نوع اجتماع را امتزاج مینامند و هر گاه اجتماع از قبیل آمیختن آرد کند و جو باشد تر کیب مینامند^۱

فسخ - انتقال نفوس انسانی را بعد از مرگ به نباتات فسخ میگویند رجوع شود

بکلمه تناسخ

فصل - فصل در اصطلاح اهل معقول بمعنای امر ذاتی و ممیز جوهری است که انواع مختلف را از اشتراك در جنس جدا میسازد و عبارت دیگر ذاتی مخصوص بهر نوعی را فصل آن نوع نامیده‌اند زیرا موجب فصل و جدائی هر نوعی از نوع دیگر است و از این جهت مقسم جنس و مقوم نوع میباشد.

فصل اشتقاقی - منشأ فصل منطقی را فصل اشتقاقی نامیده‌اند که در انسان نفس ناطقه باشد و در هر حال بیان شد که فعل محصل جنس است و مقوم نوع باین معنی که جنس امری است مبهم و فعلیت و تحصیل آن به فصل است و فصل علت وجودی جنس است چنانکه محصل ماده است زیرا جنس و هیولا از لحاظ ابهام یکسانند و همانطوریکه صورت جسمیه علت وجود و تحصیل هیولا است و صورت نوعیه منشأ کمال او است فصل نسبت به جنس علت وجود او است و منشأ کمال نوع است صدر اگوید فصل اخیر هر نوعی واجد جمیع مراتب و کمالات نوع است و از آن جهت فصل نوعی را فصل کمال هم نامیدمانند^۱.

حاجی گوید فصل منطقی عبارت از امری است که لازمه فصل حقیقی است مانند ناطق یا نطق برای انسان که فصل حقیقی نمیباشد زیرا اگر مراد از نطق نطق ظاهری باشد از کیفیات مسموعه است و اگر نطق باطنی باشد که ادراک کلیات است کیف یا اضافه است یا انفعال است و همه آنها اعراض اند و فصل اشتقاقی یعنی مشتق منه و محکی عنه مانند مبده فصل منطقی است و ملزوم آن است مانند ذات نفس ناطقه بودن انسان و ذات نفس صاهله بودن فرس^۲. صدر اگوید مقصود این است که معانی مختلفه موجوده بوجودات متعدده گاهی موجود بوجود واحدند مانند فصل اخیر انسان که عبارت از ناطق و بلکه نفس انسانی باشد از آن جهت که مفهوم جوهر و مفهومی جسم طبیعی و مفهوم نامی و مفهوم

۱ - ان کلامن الفصول الاشتقاقیه التي هی مطابقة للفصول المحولة والمنطقية باصطلاح آخر غیر الذی یندر فی المنطق الذی هو نحو خاص من الوجود الخارجی . . ان وجود الفصل الاشتقاقی وهو الصورة النوعية فی الخارج مضمن فیہ المعنی الجنسی . . اسفار ج ۳ - ص ۵۵ فالنطق محمول بالاشتقاق والناطق محمول بالمواطاة - شرح قیصری بر فصوص - ۲۳

۲ - شرح منظومه ص ۹۵

حساس همه آن ها موجود بود ناطق اند در نوع انسانی.^۱

حاجی مجدداً گوید پس نفس ناطقه که فصل اخیر انسان است از آن جهت که بسیط الحقیقه است جامع جمیع کمالاتی است که در تحت نفس ناطقه است یعنی جامع جمیع کمالات موجودات مادی است و مشتمل بر وجودات جوهر و جسم معدنی و نامی وحساس و متحرك بالاراده است بنحو بساطت و وحدت و هدایت آن بدو است.^۲

فضیلت - فضیلت در مقابل رذیلت است رؤس فضائل عبارت از شجاعت، عفت و حکمت که سه صفت اصلی اخلاق حسنه و ممدوحه اند میباشد.^۳

فعل - فعل در فلسفه یکی از مقولات نه گانه عرضی است و عبارت از تحريك در کیف است و امر متکلف را مقوله انفعال یا ان ینفعل مینامند و عبارت دیگر حالت مؤثریت چیز را در چیزی دیگر فعل یا مقوله ان ینفعل گویند و حالت متأثریت شیء را از شیء دیگر مقوله انفعال یا ان ینفعل مینامند.

خروج از قوه بفعل رانیز فعل میگویند که گاه دفعی است که بنام فساد و کون خوانده میشود و گاه تدریجی است بنام استحاله نامیده شد است و انتقال تدریجی را حرکت هم نامیده اند،

معنای دیگر فعل که مقابل قوه است که جنبه فعلیت و شیئیت و تحصیل اشیاء باشد چنانکه گویند موجودات از لحاظ قوه و فعل بر سه قسم اند.

۱ آنچه از هر جهت بالفعل باشد

۲ آنچه از هر جهت بالقوه است

۳ آنچه از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه است قسم اول مانند مفارقات نوعیه از عقول

و نفوس کلیه قسم دوم مانند کلیه موجودات مادی و مادیات جهان ناسوت قسم سوم مانند هیولای

۱ - اسفار ج ۳ - ص ۵۶

۲ - شرح منظومه - ص ۹۵-۹۶

۳ - اسفار ج ۳ - ص ۳۷

محض بر بنابر آنکه قوه محض باشد و شائبه فعلیه نداشته باشد^۱
 افعال باعتبار غایاتی که بر آنها مترتب میشود بطور (مطلق اعم از مآلیه و مالا جله) برشش
 قسم اند بقرار زیر.

فعل باطل

فعل جزاف

فعل ضروری

فعل عادی

فعل محکم-

توضیح آنکه اولاً غایت با اشتراك صناعی بر دو نوع است یکی غایت بمعنای
 «مآلیه الحرکه» و دیگری غایت بمعنای «مالا جله الحرکه»
 و ثانیاً انجام و تحقق هر فعلی بدنبال مقدمات و مبادی چندی انجام میگیرد که بعضی
 از آن مقدمات ابعد (مبدء اول) و بعضی بعید (مبدء متوسط) و بعضی قریب و برخی دیگر
 اقرب اند

مبدء اول و ابعد عبارت از علم است و آن اعم است از علم تصویری و تصدیقی .
 مبدء بعید عبارت از میلی است که منبعت از قوه شوقیه است .
 مبدء قریب عبارت از اراده است که بدنبال شوق مؤکد حاصل میشود .
 مبدء اقرب قوه مودعه و منبعثه و قوه عامله است .

ثالثاً غایت قوه عامله همواره (ما الیه الحرکه) است و غایت قوه شوقیه گاه غین از
 غایت قوه عامله است در اینصورت مبدء بعید که قوه شوقیه است با قوه اقرب که قوه
 عامله است در غایت متحد میشوند و گاه غایت قوه شوقیه «مالا جله الحرکه» است در این
 صورت دو مبدء در غایت مختلف میشوند . مثال اول مانند انتقال شخصی از محلی بمحلی
 دیگر از جهت تنفیری که از محل اول دارد که غایت قوه عامله وصول بمحل دوم است ده
 «ما الیه الحرکه» است و غایت قوه شوقیه نیز وصول بموضع دوم است بدون غرض و هدف

دیگر و مثال دوم انتقال از محلی بمحل دیگر است برای ملاقات دوست که غایت قوه عامله وصول بمحل دوم است و غایت قوه شوقیه ملاقات دوست است در آن محل .
در صورت اختلاف دو مبدء در غایت هر گاه غایت شوقیه که «مالا جله الحرکه» است حاصل نشود آن فعل را باطل مینامند .

و مبدء اول فعل که مبدء ابعده و مبدء المبادی است اگر تخیل باشد با انضمام تعقل و تفکر آن فعل را محکم مینامند و اگر تخیل محض باشد خود بر دو قسم است .
اول آنکه قوه شوقیه که مبدء بعید است با قوه عامله که مبدء اقرب است در غایت متطابق باشد باین معنی که غایت قوه شوقیه نیز «مالیه الحرکه» باشد آن فعل را عاقل مینامند .

دوم آنکه غایت قوه شوقیه با غایت قوه عامله مختلف باشند این شق نیز بر چهار قسم است .

اول آنکه تخیل بتنهائی و بدون انضمام امری دیگر مبدء اول باشد چنین فعلی را جزاف میگویند مانند بازی اطفال .

دوم آنکه تخیل با انضمام و مشارکت طبع مبدء اول باشد آن فعل را فعل طبیعی مینامند مانند تنفس معمولی انسان .

سوم آنکه تخیل با مشارکت مزاج مبدء ابعده فعل باشد آن فعل را فعل مزاجی میگویند .

چهارم آنکه تخیل با انضمام عادت مبدء ابعده فعل باشد آن فعل را عادی مینامند .
فعل طبیعی و مزاجی را قصد ضروری هم نامیده اند

فکر - فکر عبارت از ترتیب امور معلومه برای رسیدن بمجهولات تصویری و تصدیقی است .

صدرا گوید فکر عبارت از انتقال نفس است از معلومات (تصوری و تصدیقی) بدیهی حاضر به مجهولات و عبارت دیگر حرکت از مبادی تصویری و تصدیقی بطرف مقصود که کشف مجهول است .

فکر در فلسفه بر سه معنی اطلاق شده است .

الف - حرکت نفس در معقولات که مقابل تخیل که حرکت در محسوسات است میباشد

ب - حرکت از مطالب بمباری و از مباری بمطالب بطور تدریج یعنی مجموع دو حرکت است و مقابل این معنی حدس است که انتقال از مطالب بمباری و از مباری بمطالب میباشد بطور دفعی .

ج - حرکت نفس را نیز فکر میگویند یعنی گویند فکر عبارت از حرکت نفس است .

تفتازانی گوید فکر عبارت از ملاحظه معقول برای تحصیل مجهول میباشد .
و گاهی از نفس ناطقه تعبیر بفکر نطقی شده است^۱

فلسفه - کلمه فلسفه لغت یونانی است و مشتق از فیلا سوفیا یعنی محب حکمت است (دوستار حکمت) .

صدرا گوید اولین کسی که علوم عقلی را نامگذاری کرده است و کلمه برای نام گذاری آن انتخاب کرده است که بمعنای محب حکمت است فیثاغورس میباشد .^۲
حکما تعاریفی چند برای حکمت کرده اند که مشهور آن تعاریف از این قرار است
الف - بعضی گویند فلسفه عبارت از علم باحوال حقایق موجودات است باندازه قدرت و توانائی بشر .

ب - بعضی گفته اند فلسفه عبارت از تکمیل نفس و قوای نفسانی است در دو جنبه علم و عمل .

ج - بعضی گویند فلسفه عبارت از تشبه بذات احدیت میباشد .

۱- اسفار ج ۲ - ص ۱۵۷ - تعلیقه آقای آملی بر منظومه سبزواری ص ۲۱۳ - اسفار ج ۲ -

۱۷۳ - ۱۷۸ اسفار ج ۱ - ص ۳۲۸ - دستور العلماء ج ۳ ص ۴۳ - الفکر حرکه من المبادی و من مباری الی المرادی - شرح منطق منظومه - ص ۸

۲- رسائل ملاصدرا ص ۶۸ - اسفار ج ۳ - ۱۲۳ - ص ۵ - شفا ح ۲ - ص ۲

د - بعضی گفته‌اند فلسفه عبارت از حرکت نفس است در جهت کمال ممکن
 ه - بعضی گفته‌اند فلسفه عبارت از وسیله ایست برای آنکه انسان را عالم عقلی
 مشابه با عالم وجود عینی گرداند .

و - بعضی گویند فلسفه عبارت از تشبه بذات خدا است باندازه قدرت و توانائی
 بشری جهت تحصیل سعادت ابدی -^۱

و همانطوریکه اشاره شد و صدرا در رسائل خود گوید اولین کسیکه در یونان باستان
 فلسفه را بمعنای علمی از علوم مورد توجه قرار داده فیثاغورس حکیم یونانی است و لکن
 بنظر غالب هرودوت است او اولین کسی بوده است که کلمه تفلسف را بکار برده است.
 افلاطون گفته است فیلسوف کسی است که هدف او رسیدن بمعرفت امور ازلی یا
 معرفت حقایق اشیاء باشد .

رواقیان غایت فلسفه را حیات عملی میدانستند .
 در آغاز امر فلاسفه و متفکران یونانی توجه و نظر فلسفی خود را به فکر کردن در
 اطراف جهان محسوس و ماده و مادیات معطوف کرده‌اند و همواره سعی نموده‌اند که حقایق
 عالم را از آن راه توجیه و تفسیر نمایند .

مهم‌ترین نظریه فلسفی در قدیم که مدت‌ها فکر بشر را بخود مشغول کرده و بعداً متروک
 گردیده است نظریه ذریون میباشد که شرح آن گذشت .
 فلسفه اولی - علم ما بعد از طبیعت را فلسفه اولی مینامند .

در کلمه ما بعد از طبیعت بیان شده است که کلمه ما بعد از طبیعت از لحاظ تاریخی
 چه تحولانی پیدا کرده است و در هر حال چنانکه گفته شد و در بیان معنای کلمه حکمت
 اشاره گردید فلاسفه بطور کلی علوم فلسفی را به تقسیم اولیه منقسم بدو قسم کرده‌اند که
 عبارت از حکمت و فلسفه عملی و حکمت و فلسفه نظری باشد و برای هر یک تقسیمات دیگری
 نیز قائل شده‌اند از این قرار که گویند
 حکمت عملی بر سه قسم است .

الف - تهذیب اخلاق که تزکیه نفس از رذائل و متجلی شدن به صفات محموده را بانسان میآموزد .

ب - تدبیر منزل که علم اداره منزل و یا جامعه کوچک داخلی را به انسان میآموزد .

ج - سیاست مدینه که امور اداره شهر و مملکتی را به بشر میآموزد .

و - حکمت نظری نیز بر سه قسم است از این قرار:

الف - فلسفه اولی که بحث از اموری میکند که نه ذهناً و نه خارجاً احتیاجی بماده ندارند .

ب - فلسفه اوسط که بحث آن از اموری است که در وجود خارجی نیاز بماده دارد .

ج - فلسفه ادنی که بحث از اموری میکند که مادی محض اند و علم طبیعی هم می نامند .

قسم اول الهیات بمعنای اخص و بحث از وجود خدا و صفات و اسماء او و عقول مجرد است .

قسم دوم ریاضیات است .

قسم سوم طبیعیات و اجسام و جسمانیات است

ارسطو فلسفه را به فلسفه نظری و عملی و شعری تقسیم کرده است .

افلاطون نیز فلسفه را سه بخش کرده است که عبارت از جدل و طبیعی و اخلاق باشد

فلک - فلک جسمی کروی الشكل که قابل خرق و التیام نمیشد و یا جسمی است

کروی الشكل محاط بدو سطح متوازی که مرکز آن دو سطح یکی میباشد .

قبلا اشاره شد که فلاسفه در بیان چگونگی نظام آفرینش و خلقت جهان میگویند :

که اول ماصدراذات حق تعالی عقل است و از عقل اول باعتبار جهت خستی که دارد فلک الافلاک

خلق شده است و به ترتیب افلاک دیگر و بالجمله حکما بعد از عالم مجردات در نظام

خلقت عالم جسمانی راقرار داده اند و آنرا مرکب از نه فلک تو در تو میدانند که محیط و

محدد همه را فلک الافلاک و فلک اقصی و فلک اطلس و غیره نامیده‌اند .
دوم فلک ثوابت که در زبان متشرعین کرسی نامیده شده است و مرکز استقرار ثوابت است .

سوم زحل و چهارم فلک مشتری و پنجم فلک مریخ و ششم فلک خورشید و هفتم فلک زهره و هشتم فلک عطارد و نهم فلک قمر .

شیخ اشراق افلاک را بر ازخ سماوی نامیده است
حکما گفته‌اند فلک اعلی بواسطه حرکت دوریه خود حامل زمان است .
از نظر فلاسفه عنصر افلاک نوعاً یعنی از لحاظ نوع عنصر غیر از عناصر اجسام ارضی است و قابل خرق و التیام نمیباشد و دارای نفس حیوانی و نفس ناطقه‌اند و حرکت آنها تابع اراده است و بدون قاصر و بر حسب اراده خود باطراف خود گردش میکنند .
امام فخر رازی گوید فلک را دو نفس است یکی نفس مجرد که مبدء اراده کلیه است و دیگری نفس منطبعه که مبدء اراده جزئیه است .

مشائیان گویند نفس فلک منطبعه است و بس
ازسطو گوید اجسام سماوی دارای قوه عاقله‌اند و در معرض مرك و فنا نمی‌باشند و آنها را مرکب از عناصر اربعه باضافه عنصر اثیر میداند
شیخ الرئيس گوید فلک را نفس مجرد است و بس
مبیدی گوید فلک اطلس را عرش و فلک ثوابت را کرسی نامیده‌اند .

و در هر حال فلاسفه گویند عنصر افلاک غیر از عناصر اجسام ارضی است و از این جهت است که در معرض خلع و لبس و کون و فساد و خرق و التیام واقع نمیشوند و نوع هر يك از آنها منحصر در فرد است یعنی هر يك دارای عنصری خاص و حرکت و اثری مخصوص میباشند

۱ - فی ان الفلک بسیط ای لم یتترک من اجسام مختلفة الطبایع بحسب الحقيقة .. ان الفلک لا یقبل الکنون والفساد ... فی ان الفلک متحرك بالارادة لان حرکتها الذاتیه لولم تکن ارادیه لکنان اما صبیغیه اوقسریه لاجاز ان تكون طبیعیة لان الحرکة الطبیعیة هرب حالة متأخرة وطلب لحالة ملائمة وذاك فی الحرکة المستدیرة محال لان الهرب عن الشیء بالطبع *

فرضیه هیئت قدیم بر مبنای تو در تو بودن افلاك مانند ورقهای پیاز بنا بر آنچه مشهور است منسوب به بطلمیوس میباشد و بیان شد که او زمین را مرکز عالم جسمانی میدانست و فلك ثوابت را مرکز استقرار ستارگان دانسته است و برای هر يك از سیارات که عدّه آنها را هفت تا میدانسته است فلك خاصی در نظر گرفته است که مدار حرکت آن سیاره است و بعد از افلاك نه گانه نوبت بمرکز عناصر چهار گانه میرسد و برای هر يك از عناصر چهار گانه مشهور نیز محلی طبیعی و مکانی خاص قائل شده است لکن این مسئله مسلم نیست که تمام مسائل مربوط به هیئت جهان که از قدما بمارسیده است فرضیه های بطلمیوس باشد بلکه آنچه تاریخ نشان میدهد هر يك از فرضیه های مربوط به سیارات و ثوابت و افلاك و اجرام سماوی و بالاخره هیئت عالم بوسیله کسان دیگری اظهار شده است نهایت آنچه محقق است اصول هیئت قدیم و پایه آن بوسیله بطلمیوس ریخته شده است چنانکه منطق صوری را نباید چنین فرض کرد که تمام مباحث و مسائل آن را ارسطو وضع کرده است

فناء - فنا یعنی نیستی و نزد صوفیان اطلاق و معانی متعددی دارد ازین قرار

الف - زوال شعور سالک در اثر استیلاي ظهور حق بر باطن او .

ب - سقوط و زوال اوصاف مذمومه در مقابل بقاء که وجود و پدید آمدن اوصاف محموده است.

ج - فناء در شیخ که عبارت از تبدل و تحول صفات مرید بصفت شیخ و عبارت دیگر فناء مرید در مراد است که اولین مرتبه فنا میباشد .

د - فناء در رسول که عبارت از تبدل صفات گروندگان و افراد بشر است به صفات

* استحال ان يكون توجهاً اليه ولا جائز ان تكون قسريّة لان القسر على خلاف ما تقتضيه الطبع فحيث لا طبع فلا قسر

شرح ملا صدرا بر هدایه -

و كل ما هناك اى فى عالم الافلاك حى و ناطق لكونها ذوات نفوس ناطقة

شرح منظومه - ص ۲۶۴ - شفا ج ۱ - ۱۶۹ - شرح حکمة الاشراق ص ۳۲۹ - ۳۳۱

دستور العلماء ج ۲ - ص ۳۶

نبوی و این مرتبه دومین مرتبه فنا است

ه - فنا فی الله که تبدیل صفات بشری به صفات حق تعالی و خصائص الهیه میباشد و این مرحله مرحله سوم فنا است^۱

فوق - فوق یکی از جهات شش گانه است .

فوق التمام - ذات حق که مبدء المبادی و علت العلل موجودات است از آن جهت که جامع جمیع مراتب کمالات وجود است و اتم تمامات است فوق التمام میگویند زیرا کمال و تمامیت او بوجه عقل بشری ننگنجد بنابراین فوق التمام نامیده میشود^۲

فیض - فیض در لغت بمعنای ریزش و اعطا کردن و باران آمده است و در اصطلاح عرفا القاء امری در قلب باشد بطریق الهام و بدون زحمت و مشقت اکتساب و بمعنای فعل فاعلی که فعلش دائم بوده و برای غرض و عوضی نباشد نیز آمده است که بوجهی مرادف با وجود است^۳.

فیض اقدس - مراد از فیض اقدس فیض حق در مرتبه واحدیت است که عبارت از تجلی ذات حق باشد که موجب وجود اشیاء و استعدادات آنها میباشد باین ترتیب که بدو در حضرت علمیه و بعداً در حضرت عینیه یعنی تجلی ذاتی خود نمائی میکند فیض اقدس راقضاء ازلیه که عبارت از ثبوت اشیاء بر نحو نظام احسن و افضل در علم حق باشد نامیده اند^۴

فیض مقدس - فیض مقدس مترتب بر فیض اقدس است زیرا بواسطه فیض اقدس اعیان ثابته و استعدادات اصلیه آنها در عالم علم تحصیل میابد و بواسطه فیض مقدس اعیان و لوازم آنها در عالم عین تحقق میابد از فیض مقدس تعبیر به نفس رحمانی و وجود منبسط هم شده است .

و بالجمله مرتبه تجلیات اسمائی که موجب ظهور و بروز مقتضیات اعیان در خارج

۱ - دستور العلماء ج ۳ - ص ۳۶

۲ - شفا ج ۲ - ۴۸۱ - شرح منظومه ص ۳۲

۳ - دستور العلماء ج ۳ - ص ۵۱ اسفار ج ۱ - ص ۱

۴ - دستور العلماء ج ۳ - ص ۵۱ اسفار ج ۱ - ص ۱

میشود فیض مقدس نایده اند :^۱



۱- تعلیقه آقای آملی بر دوازدهم ص ۳۲- دستورالعلماء ج ۳- ص ۵۱- شرح فیضی بر فصوص ص ۱۷- فان فیض الالهی ینقسم بالفیض الاقدس والفیض المقدس وبالاول یحصل الاعیان الثابتة واستعداداتها الاصلیه فی العلم وبالثانی یحصل تلك الاعیان فی الخارج- شرح فیضی بر فصوص ص - ۱۷- فبالفیض الاقدس الذی هو التجلی بحسب اولیة الذات و باطنیتها یصل فیض من حضرة الذات الیه والی الاعیان دائماً ثم بالفیض المقدس الذی هو التجلی بحسب ظاهریتها و آخریتها وقابلیة الاعیان واستعداداتها یصل فیض من حضرة الالهیه الی الاعیان الخارجیة.

شرح فیضی بر فصوص - ۲۰

ق

قاسر - قسر در لغت بمعنای جبر است حرکت قسری یعنی حرکت جبری و نزد حکما بمعنای امری است که مؤثر در غیر باشد باثری که خلاف مقتضای طبع متأثر (مفسور) باشد.

چنانکه سنکی را بوسیله نیروی دست بطرف بالا پرتاب کنند و گاهی از کلمه قاسر آنچه خارج از ذات شیء است اراده میکنند چه آنکه اقتضا و تأثیر آن موافق یا مقتضای طبع مفسور باشد یا مخالف آن و در هر حال هر يك از موجودات مادی و جهان جسمانی دارای مقتضای خاص بخود است و آثار وجودی آن اگر بحال خود باشد بر حسب مقتضای طبع خود میباشد و هر گاه بواسطه نیرو و قوه خارجی یعنی نیروئی که از خارج وضع طبیعی آن میباشد و بر او تحمیل و وارد میشود اثری از آن ظاهر شود آن اثر از مقتضای طبع آن نیست بلکه بواسطه قاسر است چه آنکه از موجودات زو شعور باشد یا از موجودات بی شعور باشد در موجودات زو شعور آن نیروی تحمیل شده خارجی را جابرو جبر میکنند.

فلاسفه گویند «الفسر لایدوم» یعنی قوه قسریه که از خارج در امری ایجاد میشود دوام نخواهد داشت و مفسور در زمان کمی باز گشت بمیل طبیعی خود میکند.

و بهر حال حرکت قسری یعنی حرکتی که برخلاف جهت میل طبیعی باشد مانند اجسامی که میل طبیعی آنها بطرف پائین است برخلاف میل طبیعی آنها بطرف بالا حرکت داده شوند.^۱

قاعده - قانون وضابطه کلی را از لحاظ فلسفه قاعده میگویند و بنابر این قاعده باید کلیت داشته و در تمام موارد درست باشد و اگر در یک مورد نقضی بر آن وارد باشد عنوان قانون بودن نخواهد داشت چنانکه گویند عکس موجب کلیه موجب جزئی است زیرا درست است که در بعضی از موارد عکس قضیه موجب کلیه موجب کلی است لکن چون در بعضی از موارد عکس آن کلیت ندارد نمیتوان گفت عکس قضیه موجب کلیه موجب کلیه است بلکه گویند موجب جزئی است که در تمام موارد و قضایا درست باشد.

البته در مثال «هر انسانی ناطق و هر ناطقی انسان است» اصلاً و عکساً کلیت دارند ولیکن در مثال «هر انسانی حیوان است» عکس آن کلیت ندارد لذا برای آنکه در تمام موارد صادق باشد گویند عکس موجب کلیه موجب جزئی است.

قاعده امکان اشرف - در کلمه امکان بطور اختصار شرح داده شد که فلاسفه به باستناد قاعده امکان اشرف مسائل بسیار را حل کرده اند و از جمله عالم روحانیات و مجردات میباشد بیان قاعده.

هر گاه مشاهده شود که موجود ممکن اخسی تحصیل وجود یافته است ببال التزام بایستی موجود ممکن اشرفی هم قبل از آن موجود شده باشد که علت آن باشد و بنابر این قبل از اجسام و جسمانیات مجرداتی مانند عقول و نفوس موجود بوده اند.

و بالجمله موجود ممکن اشرف در مراتب وجودی مقدم بر موجود ممکن اخس میباشد و اقوای از آن است و از طرفی بالحس والوجدان میبینیم که ممکن اخس موجود است پس ممکن اشرف هم موجود است و وجود آن قبل از وجود موجود اخس است.

صدرا این قاعده را عکساً هم صادق دانسته و مسائلی چند مترتب بر آن کرده است بدین بیان :

هر گاه ممکن اشرف موجود باشد ممکن اخس هم باید موجود شود و همانطوری که از راه وجود اخس پی وجود اشرف میبریم که عقول مجرد و نفوس مدبره و صور مثالیه باشد از راه عکس قضیه هم ثابت میشود که موجودات اخسی هم بعد از مجردات هست .
او در مقام بیان آنکه برای وجود مطلق دو جانب و طرف یکی واجب الوجود در

نهایت شرف و در مرتبه شدت کمال و غیر متناهی است و دیگر هیولای اولی که در نهایت خست و از لحاظ نقص و قصور بی نهایت است و نازلترین مراتب و مراحل وجود است گوید همانطوریکه ممکن است اثبات موجودات متوسطه بقاعده امکان اشرف ممکن است اثبات زیادی از آنها را بقاعده دیگری که ما آنرا «امکان اخس» نامیده ایم بر آن نحو که معلم اول در کتاب اثولوجیا بیان کرده است و مسائلی بر آن مترتب کرده است از این قرار :

الف - بعد از آنکه ثابت شد برای زمین و سایر بسائط عنصریه عقلی مدبر و صورت مثالی در عالم مفارقات است ثابت خواهد شد که برای آنها نفس نباتی و حیوات نفسانی و قوت خیالی و وجود در عالم برزخ نیز هست ۲.

ب - برای همه آنها طبایع جسمانیه هست که مباشر با حرکت است بعد از نفس حیوانی .

ج - برای نباتات هم طبیعت جوهریه ایست که حافظ ترکیب و نگهبان کیفیت مزاجی آنها است .

و در جای دیگر قاعده امکان اشرف را بدین طریق بیان کرده است :

شکی نیست که عقل اشرف از سایر ممکنات و فردی از افراد وجود است و وجود عبارت از طبیعت نوعیه واحد است (بر مبنای خود صدرا) و بنابراین وجود اشرف هم ممکن خواهد بود با امکان عام و در نتیجه حصول آن قبل از موجود اخس خواهد بود^۱.

قاعده فرعیه - بیان شد که فلاسفه گویند ثبوت چیزی برای چیزی دیگر مستلزم ثبوت مثبت له میباشد زیرا مادام که مثبت له خود موجود نباشد چگونه میتواند چیزی را با و نسبت داد .

نهایت مثبت له یکوقت در خارج موجود است و یکوقت در ذهن اعم از آنکه محمول

۱ - اسفار ج ۲ - ص ۱۶۶ - ۱۶۷ - کلا کان اقدم صدوراً من المبدء الاول فهو اشرف ذاتاً واقوی وجوداً ۰۰۰ الممكن الاشرف يجب ان تكون اقدم فی مراتب الوجود من الممكن الاخس وانه اذا وجد الممكن الاخس فلا بد ان يكون الممكن الاشرف منه قد وجد قبله -

از نوع خارج محمول باشد یا محمول بالضمیمه و در هر حال اگر اتصاف خارج باشد «مثبت له» باید در خارج موجود باشد و اگر ذهن باشد «مثبت له» در ذهن خواهد بود .

در قضایای سلبی از قبیل این قضیه که گویند «معدوم مطلق لایعاد» موضوع امری است ذهنی یعنی معدوم مطلق را بصورت امری در ذهن تصور و حکم بامتناع اعاده آن میشود و بنابراین در قضایای سالبه در مواردیکه سالبه بانتفاء موضوع است نیز وجود «مثبت له» فرض ذهنی است و در قضایائی که سالبه بوجود موضوع اند شکی نیست که «مثبت له» در خارج موجود است .

این قاعده را از آن جهت قاعده فرعیه میگویند که در ضمن عبارت والفاظ آن کلمه «فرع» بکار برده است .

باین قاعده اشکالاتی نیز وارد شده است از جمله آنکه گفته اند ثبوت چیزی برای چیزی دیگر فرع ثبوت ثابت است فی نفسه برای توضیح و شرح زیادتر رجوع شود به کتب فلسفی .

قبل - قبل بمعنای جلو در مقابل بعد که زمان متأخر است کلمات قبل و بعد و قبلیت و بعدیت از امور نسبی اند .

قبول - قبول یعنی پذیرش و در اصطلاح فلسفه پذیرش اثر فاعل است که متأثر و پذیرنده را قابل گویند و مؤثر را فاعل .

قبلیت دهری - مراد از اصطلاح قبلیت دهری تقدم دهری است .

قبلیت سرمدی - مراد تقدم سرمدی است .

قبایه مکمه - تقدم و قبلیت در زمان نیا ت راسبق سیال و متقدم بالزمان و قبلیت مکمه مینامند .

قدر - قدر در لغت بمعنای اندازه و آفریدن آمده است و در اصطلاح فلسفه عبارت از تعلق اراده ذاتیه احدیت باشیاء خاص میباشد و عبارت دیگر هر حالی از احوال اعیان و موجودات بزمان و سبب معین عبارت از قدر آنها است و بمعنای ثبوت صور موجودات در عالم نفس کلی بروجه جزئی که مطابق با مواد خارجی شخصی است و لازمه اوقان و ازمنه خاص

میشد آمده است.

شیخ الرئيس گوید اختیار ما تابع حرکات سماوی است که موجب و باعث قصد ما هستند و معنی قدر همین است.

سبزواری گوید قدر بر دو قسم است یکی قدر علمی که عبارت از صور قائمه بر نفوس منطبعة فلکیه و اشباح مثالیه است و دیگر قدر عینی و آن عبارت از وجود صور است در مرتبه وجود عینی خارجی^۱

لاهیجی گوید و مشیت و اراده عبارت از قلم و لوح خدا است و قدر عبارت است از اندازه و تحدید و تعیین اشیاء و قضا بعد از قدر عبارت از نظم و تمامیت اشیاء و اذن در امضا و اظهار اشیاء در عالم کون است^۲

در فرق میان قضا و قدر گویند حکم کلی ازلی عبارت از قضا است و حکم جزئیات آن قدر است و بعبارت دیگر قضا مرتبه اجمال و قدر مرتبه تفصیل است.

ارباب سلوك گویند قضا عبارت از حکم کلی بر اعیان موجودات باحوال ساریه و جاریه و طاریه آنها است از ازل تا بابد و قدر عبارت از تفصیل همان احکام کلی است بانکه تخصیص داده شود ایجاد همان اعیان با اوقات و زمانهایی که اقتضا میکنند.

صدرا در مقام بیان مراتب علم حق با اشیاء و عنایت و قضای او گوید قضا را ام الكتاب و قدر را کتاب مجو و اثبات هم گویند و محل اند و لوح و قلم است یکی بر سبیل قبول و انفعال که لوح است و دیگری بر سبیل فعل و حفظ که قلم است.

قدر عبارت از وجود صور موجودات در عالم نفس سماوی بر وجه جزئی است که مطابق است با آنچه در مواد خارجی شخصی است و مستند با سبب و علل و اجبه آنها که لازمه اوقات

۱- والقدر ایضاً علی ضربین علمی وهو الصور القائمة بالنفوس المنطبعة الفلکیة والاشباح المثالیة وعینی وهو بالحقیقة صور مرتبه سجل الکون - اسفارج ۳ - حاشیه حاجی ص ۶۴ - دستور العلماء ج ۳ - ص ۶۰ - اسفارج ۴ - ص ۶۳ - شفاع ۱ - ص ۲۲۵ تعریفات سید شریف ص ۱۱۶

۲- شرح نهج البلاغه لاهیجی ص ۴۲

معین و امکانه مخصوصی است^۱

و در رسائل گوید همانطور بکه عقل با جوهر قدسی خود عبارت از قلم بوده و محل قضاء است همچنین عالم نفس با جوهر نوری خود که عبارت از لوح قضا است محل قدر است که منتقش میشود از عقل در لوح نفس ناطقه.

بعضی گویند قدر یعنی آنچه کائن است و تابع صور علمیه نفسیه است که در مبادی عالیه موجود است و در آن مبادی مراتب کمال هر موجودی معین و مشخص گردیده است.

میرسید شریف گوید قدر عبارت از تعلق اراده ذاتی حق است باشیاء در اوقات خاصه بنا بر این تعلق هر حالی از احوال اعیان بزمان معین و سبب مخصوص عبارت از قدر است و در مقام فرق میان قضا و قدر گوید قضا عبارت از وجود جمیع اشیاء در لوح محفوظ بطور جمع میباشد و قدر وجود آنها است در مقام تفصیل و تفرقه بعد از حصول شرائط و علل و اوقات خاص^۲

قدری یعنی کسی که گوید امور و اتفاقات و افعال تابع قدر الهی اند و آنچه مقدر است ناچار کائن است و بشر هیچ نوع اختیاری ندارد زیر تمام آنچه باید بوقوع پیوندد در عالم نفس کایه معین و محدود و مشخص شده است.

طائفه از متکلمان (معتزله) گویند خیر و شر تابع قدر است و در افراد انسانی هیچ نوع اختیاری وجود ندارد و بنا بر این قدری مذهب یعنی جبری مذهب.

قدرت - قدرت عبارت از صفتی است در موجود حی که با و امکان میدهد که افعال و حرکات خود را از روی قصد و اراده انجام دهد و یا ترک کند.

قدرت در ذات حق باین معنی است که اگر بخواهد انجام میشود و اگر نخواهد انجام

نمیشود.

۱- والقدر فهو عبارة عن وجود الصور الموجودات في عالم النفس السماوي على وجه الجزئي المطابقة لما في موادها الخارجية الشخصية مستندة الى اسبابها وعللها واجبة بها لازمة لاوقاتها المعينة وامكنتها المخصوصة.. اسفار ج ۳- ص ۶۲

۲- تعریفات ص ۱۱۵- اسفار ج ۳- ص ۶۲

شیخ گوید قدرت در حیوان عبارت از حالتی است که بسبب آن میتواند کار بر انجام دهد یا ترك کند.

صدرا گوید قدرت در ذات حق بمعنای صحت فعل و ترك است و بطور کلی گوید برای قدرت دو تعریف مشهور است یکی صحت فعل و ترك و دیگری بودن فاعل بنحویکه اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد و تفسیر اول را به متكلمان نسبت داده و تفسیر دوم را از فلاسفه دانسته است.^۱

در جای دیگر گوید قدرت در ماعین قوة و امکان است و در واجب عین فعلیت و وجوب است میرداماد میگوید قدرت عرضی است قائم بذات قادر و از کیفیات نفسانیه است.

قدم دهری - میرداماد گوید قدم دهری عبارت از وجود حاصل بالفعل غیر مسبوق بعدم صریح و ازلی الحصول در حاق و متن واقع است و قدیم زمانی وجود مستمر الحصول است در امتداد زمان و ملاك آن استغناء از تعلق با امکان استعدادی است.

قدم ذاتی - قدیم ذاتی عبارت از موجودی است که در وجود محتاج بغیر نباشد مانند ذات حق و مقابل آن حدوث ذاتی است و بطور کلی قدیم گاه بر موجودی اطلاق میشود که وجودش از غیر نباشد و آن قدیم بالذات است و گاه بر موجودی اطلاق میشود که وجودش مسبوق بعدم نباشد و آن قدیم بالزمان است.

حاجی گوید هر موجودیکه وجودش مسبوق بعدم نباشد قدیم نامند و آن بر دو قسم است یکی قدیم ذاتی و دیگری قدیم اضافی و قسم دوم موجودی است که نسبت بموجود دیگری سابقه زمانی زیادتیری داشته باشد.^۲

میرداماد گوید ملاك قدم ذاتی وجوب بالذات است و ملاك حدوث ذاتی جواز و امکان

۱- اسفار ج ۳- ۶۶- دستور العلماء ج ۳- ۵۵ - القدرة فی ناعین القوة و الامكان و فی

الواجب تعالی عین الفعلیت و الوجوب - اسفار ج ۳- ۶۷ - القادر ما یكون بحیث ان اراد الفعل

صدر الفعل و الا فلا ما یكون ان اراد الارادة فعل و الالم یفعل - اسفار ج ۳- ۸۷- ۹۱

۲- شرح منظومه - ص ۷۵- تعریفات - ص ۱۱۵

میباشد. ۱.

فلاسفه گویند عدم منافی با قدم است باین معنی که موجود قدیم یا واجب بالذات است که عدم در آن راه ندارد نه عدم سابق و نه لاحق و یا واجب بالغیر است و ناچار مستند بواجب بالذات است که علت آن باشد و طریقیان عدم بر آن ممکن نیست.^۲

قسطاس - قسطاس در لغت بمعنای ترازو و مکیال است فن منطق را قسطاس نامیده اند از آن جهت که علم میزان فکر است یعنی افکار و اندیشه را منظم میکند و توزین مینماید.

قسمت مستوعب - مراد از قسمت مستوعب تقسیمی است که دایره مدار نفی و اثبات باشد.

قصد ضروری - هر گاه مبدء اول فعل تخیل با انضمام طبیعت یا مزاج باشد قصد ضروری مینامند مانند تنفس برای انسان که با آنکه منشأ آن قصد میباشد مع ذالک عمل ضروری است

قضا - قضا عبارت از حکم کلی الهی است که قضاء الهی مینامند.

اشاعره گویند قضا عبارت از اراده ازلیه حق تعالی است که متعلق باشیاء میباشد.

فلاسفه گویند قضاء الهی علم او است به آنچه شایسته موجود شدن است که عنایت ازلیه هم نامیده اند.

بعضی گویند قضا عبارت از مرتبه جمع موجودات در لوح محفوظ بر سبیل وجود ابداعی است و لوح محفوظ جوهر مجردی است که مستقل بالذات و بالفعل است.

شیخ الرئیس گوید قضا عبارت از فعل اول حق تعالی است که منشعب شود از مقدورات.

صدرا گوید مراد از قضا صور علمیه است که لازمه ذات حق تعالی است بر سبیل وجود ابداعی کلی و عالم روحانی قدزیه مثال عالم رحمانی قضائی است که در مرتبه ملکوت و حضرت جمع الجمع است و در رسائل گوید قضا عبارت از وجود صور عقلی است برای جمیع

۱- قبسات ص ۱۳

۲- دستور العلماء ج ۳-۶۲

موجودات بابداع حق تعالی در عالم عقلی بروجه کلی بدون زمان و بر نحو ترتیب طولی و قدر عبارت از ثبوت صور تمام موجودات در عالم نفس است بروجه جزئی^۱.

محقق طوسی در شرح اشارات گوید قضا عبارت از وجود تمام موجودات بطور جمعی در عالم عقل بر سبیل وجود ابداعی میباشد و قدر عبارت از وجود مواد عینی و خارجی آن به طور واحد بعد واحد و علی سبیل التعاقب میباشد و مرتبه تفصیل است.

حاجی گوید از آن جهت که قضا عبارت از علم کلی محیط است که بعد از مرتبه ذات میباشد بر دو قسم است یکی قضا اجمالی که صور قائمه بقلم یعنی عقل اول و بلکه مجموع عقول طولیه باشد دیگر قضا تفصیلی اول که عبارت از صور قائمه بعقول تفصیلیه یعنی طبقه متکافئه باشد و قضا تفصیلی دوم که عبارت از صور قائمه بعقول تفصیلیه یعنی طبقه متکافئه باشد و قضا تفصیلی سوم که عبارت از صور فائضه بر نفوس کلیه از جهت عقلیت آنها باشد.^۲

صدرا در جای دیگر گوید قضا عبارت از علم کلی محیط است که بعد از مرتبه ذات خدا است و بر دو قسم است.

و باز گوید قضا عبارت از وجود صور عقلیه برای جمیع موجودات فائضه از حق تعالی است بر سبیل ابداع بنحو ابداع دفعی بدون زمان زیرا زمان هم از جمله عالم است و بنابر این قضا ربانی عبارت از صور علم خدا است که قدیم بالذات بوده و باقی بقاء الهی

۱ - القضاء عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات بابداع الباري تعالى اياها في العالم العقلي على الوجه الكلي بلا زمان على ترتيبها الطولي والقدر عبارة عن ثبوت صور جميع الموجودات في العالم النفسى على الوجه الجزئى مطابقة لما فى موادها الخارجية... رسائل ملا صدرا ص ۱۴۸

۱ - اسفار ج ۳ ص ۶۴ - عالم القضاء الالهى الذى عبارة عن وجود جميع الاشياء بصور العقلية اسفار ح ۳ - ۱۵۱ - فهى اى الصور القائمة بالعقل اذن قضاؤه التفصيلى لكونه عتولا عرضيه متكافئة وقلمه قضاؤه الاجمالى حيث انه بسيط الحقيقه

شرح منظومه ص ۱۷۱

است.^۱

قضاء سابق الهی - قضاء سابق الهی را از آن جهت قضاء سابق میگویند که مقدم بر قدر است.

وبالجمله صدر را در باب قضاو امتیاز آن از قدر گوید.
جنواهر عقلیه از آن جهت که کلاو بالاجمال موجود در علم حق میباشد قضا مینامند و از آن جهت که همین علم اجمالی عین کشف تفصیلی است قدر میگویند و وجود صور موجودات در عقل اول بنحو بساطت قضاء است و وجود آنها در نفس بطور تفصیل و مراتب سافله قدر است.

شیخ گوید قضاء الهی عبارت از وضع بسیط اول است.
بطوریکه ملاحظه شد تعریف قضا از نظر فلاسفه مستند بقاعده خاصی نیست و هر يك از فلاسفه و عرفا بطریقی خاص بیان و تعریف کرده اند که بعضی از آن تعاریف و بیانات عیناً نقل شد.

قضاء علمی - قضاء علمی در مقابل قضاء عینی بوده و مراد مرتبه ظهور در علم است **قضیه** - منطقیان گفته اند قضیه عبارت از گفتاری است که محتمل صدق و کذب باشد.

بدین معنی که با قطع نظر از خبر دهنده آن و بدون توجه بعلائم و قرائن که ممکن است جنبه صدق و یا کذب آن را ترجیح دهد هیچ يك از دو طرف صدق و کذب بردیگری بر تری نداشته باشند.

مراد از آنکه گویند قضیه گفتاری است قضیه ملفوظه است نه قضیه معقوله و قضیه معقوله همان صورت ذهنی قضیه ملفوظه است.

قضیه بسیطه - هر قضیه که متضمن حکم ایجابی یا تنهائی یا سلبی فقط باشد و مقید

۱ - القضاء عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فائضة عنه تعالى على سبيل الابداع دفعة بلازمان لكونها عندهم من جملة العالم... فالقضاء الربانية هي صور علم الله قديمة بالذات باقية ببقاء الله - اسفار ج ۳ - ۶۲

یقید لادوام ولا ضرورت و مشروط بشرط امکان و غیره نباشد که اشاره بقضیه دیگری مقابل آن باشد آن قضیه را بسیطه مینامند و اگر بوسیله اضافه کردن قیدی و شرطی منحل بدو قضیه شود که یکی موجب و دیگری سالبه باشد چنین قضیه ایرا مر کبه مینامند .

قضیه حملیه - قضیه حملیه قضیه ایست که حکم بوقوع و لا وقوع نسبت در آن مشروط بشرط و مقید بقیدی نباشد .

جزء اول از قضیه حملیه را موضوع و جزء دوم را محمول مینامند در مقابل فصیه شرطیه که ثبوت یا نفی نسبت در آن مشروط بشرط و مقید بقیدی میباشد .

جزء اول در قضیه شرطیه را مقدم و جزء دوم را تالی نامیده اند .

قضیه حقیقیه - قضیه حقیقیه قضیه ایست که موضوع و محکوم علیه آن اعم از موجود در خارج باشد بالفعل یا نباشد و عبارت دیگر مطلق مصادیق محققه الوجود و یا مقدره الوجود .

قضیه خارجیّه - قضیه خارجیّه قضیه ایست که محکوم علیه و موضوع آن موجود در خارج و حکم در آن بر مبنای موضوع خارجی باشد چنانکه گویند هر آتشی سوزان است .

قضیه ذهنیه - قضیه ذهنیه قضیه ایست که حکم در آن بر موضوع ذهنی باشد و به عبارت دیگر ملاک در صحت حمل وجود ذهنی موضوع باشد .

قضیه طبیعیّه - قضیه طبیعیّه قضیه ایست که محکوم علیه آن نفس حقیقت باشد و عبارت دیگر موضوع حکم نفس طبیعیّه باشد بدون لحاظ و توجه بکلیت و جزئیت و کل و جزء بودن موضوع .

قلب - قلب لطیفه است روحانی ربانی که متعلق بقلب جسمانی صنوبری الشکل است و حقیقت انسان عبارت از همان است که فیلسوف نفس ناطقه و روح باطنه نامیده و مرکب آن روح حیوانی است .^۱

قلم - قلم در لغت بمعنای خامه است از لحاظ اصطلاح فلسفی آن تفسیر و تعبیرات

زیادی بران آن شده است .

سید شریف گوید قلم عبارت از علم تفصیلی است زیرا حروف که مظاهر تفصیل قلمند بطور مجمل و به وجود لقی در مداد موجود است و مادام که در مداد است مجمل بوده و موقعی که بقلم منتقل شده بواسطه آن تفصیل میابد همانطوریکه نطفه که ماده انسان است مادام که در پشت انسان است جامع جمیع تمام صور انسان است و در مرتبه اجمال و بوجود لقی و در آن حال مجمل اند و موقعیکه در لوح رحم منتقل گردید تفصیل میابد^۱.

صدرا گوید هر قوه فاعله و منفعله باعتباری قلم و باعتباری لوح است یعنی باعتبار فاعلیت قلم و باعتبار منفعلیت لوح است و مراد از قلم اعلی و اهب الصور است .

و باز گوید آنچه در قلم است سابق است بر آنچه در لوح است و آنچه در لوح محفوظ است سابق بر لوح محو و اثبات است و آنچه در لوح محو و اثبات است سابق است بر آنچه در صحیفه کون میباشد و بواسطه قلم اعلی تمام اشیاء در لوح محفوظ مرسوم میشود

و در جای دیگر گوید عقل اول را از آن جهت که مبدء و منشأ صدور عقول و نفوس است قلم اعلی میگویند و بالجمله هر موجود مافوقی که منشأ وجود امری مادون میباشد قلم است و بالاترین اقلام قلم قضاء الهی است که از آن تعبیر بامر ابداعی هم میشود^۲.

لاهیجانی گوید عقل اول را عرش مجید و لوح قضا و ام الكتاب و قلم اعلی و روح القدس و روح اعظم و عقاب هم گفته اند^۳.

قواهر - شیخ اشراق آنچه را مشائیان عقل گفته اند نور قاهر نامیده است و کلامه

۱ - تعریفات ج ۳ - ص ۱۲۰

۲ - فان الذی کتبه القلم الاعلی فی اللوح المحفوظ لا یتبدل و سمي اللوح بالمحفوظ . . . اسفار ج ۳ ص ۱۰۹ - و محلها اللوح و القلم احدهما علی سبیل القبول و الانفعال و هو اللوح بقسمیه و الآخر القلم علی سبیل الفعل و الحفظ . . . اسفار ج ۳ - ص ۶۱ - اما اللوح و القلم فبیان القول فیها الباری جلت کبریائه اول ما برز من ذاته و نشأ هو جوهر قدسی فی غایة النور و الضیاء و السناء بعد الاول تعالی . . . اسفار ج ۳ ص ۶۲

۳ - شرح نهج البلاغه لاهیجی ص ۴۵ الذی علم بالقلم - سورة علق آیه ۳

قواهر که جمع قاهر است بطور مطلق بر عقول اعم از طولیه مترتبه و عرضیه متکافئه اطلاق شده است و هر گاه باقید سافله ذکر کرده و گوید «القواهر السافله» مراد عقول متکافئه عرضیه میباشد و هر گاه باقید کلمه اعلون «القواهر الاعلون» گفته شده است مراد عقول مترتبه طولیه است .

و در جای دیگر گوید .

«انوار مجردة منقسم میشوند بانوار قاهره اعلون که عبارت از طبقه طولیه مترتبه باشند و انوار قاهره صوریه که ارباب اصنام باشند و عبارت از طبقه عرضیه متکافئه غیر مترتبه اند در طرف نزول و ارباب اصنام نوعیه جسمانیه اند»^۱ و باز گوید .

از جمله قواهر نازله یعنی عقول سافله قواهری میباشد که نزدیک به نفوس اند^۲ و باز گوید .

قواهر عالییه مترتبه اصحاب اصنام متکافئه نمی باشند .

قوت - کلمه قوت در فلسفه اطلاقات متعددی دارد که بعضی از آنها از این قرار است .
الف مقابل ضعف و آن امری است که بواسطه آن حیوان میتواند اعمال و افعال دشوار را انجام دهد .

ب- بمعنای امکان حصول چیزی است و بعبارت دیگر مبدء امکان حصول چیز را قوت نامیده اند .

ج- مبدء حرکت و تغییر را قوت نامیده اند .

د- مبدء افعال و انفعالات را قوت نامیده اند .

۱ - فالانوار المجردة تنقسم الى انوار قاهرة اعلون وهي الطبقة الطولية المترتبة و انوار قاهرة صورية هي ارباب الاصنام وفي بعض النسخ ذوات الاصنام وهي الطبقة العرضية المتكافئة الغير المترتبة في النزول و هي ارباب الاصنام النوعية الجسمانية - شرح حکمة الاشراق ص ۳۵۱

۲ شرح حکمة الاشراق ص ۳۸۲

۵ - صورت نوعیه را باعتبار مبدئیت آثار قوه نامیده‌اند.

و- مقابل فعل یعنی قوت مقابل فعلیت چنانکه گویند در نقطه قوت انسان است و یا هیولا قوت محض است و هر گاه قوت مقارن با علم و مشیت باشد قدرت مینامند.^۱
شیخ الرئیس گوید.

قوت ابتدا بمعنای قدرت بوده است و بعد بمعنای لازمه قدرت که امکان یعنی جواز فعل و ترك باشد استعمال شده است.

صدرا گوید. گاه قوت اطلاق میشود بامری که مبدء تغییر در چیزی باشد از آن جهت که آن چیز دیگر است اعم از آنکه فعل باشد و یا انفعال و گاه اطلاق میشود بر چیزی که بواسطه آن جائز است صادر شود از چیزی فعلی یا انفعالی و آن قوه ایست که مقابل فعل است یعنی امکان استعدادی.^۲

اشیاء از نظر قوت و فعل یعنی فعلیت بر سه قسم اند یکی فعلیت محض که متحصر بذات خدای متعال است و دیگر قوت محض که هیولای اولی باشد و دیگری آنکه از جهتی بالقوه و از جهتی دیگر بالفعل میباشد و ناچار اینگونه اشیاء همواره از قوت بفعل در حرکت اند و خروج آنها از قوت بفعل یا به نحو دفعی است تکوین مینامند و بعبارت دیگر حالت زوال صورت اول را فساد و تلبس بصورت دوم را کون مینامند.

در هر حال آنچه در فلسفه از کلمه قوت میخوانند قوت بمعنای مقابل فعلیت است که عبارت از هیئت قائمه بماده بوده و مبدء تحريك آن میباشد. و بعبارت دیگر مبدء حرکت

۱- دستور العلماء ج ۳- ص ۹۴

۲- القوة قد يقال لمبدء التغيير في شيء آخر من حيث هو آخر سواء كان فعلاً أو انفعالاً و قد يقال لمابه يجوز ان يصدر عن الشيء فعل أو انفعال وان لا يصدر وهي التي يقابل الفعل اعنى الامكان الاستعدادى بالمعنى الذى سبق ذكره وقد يقال لمابه يكون الشيء غير متأثر عن متقاوم ويقابله الضعف ثم قوة المنفعلة قد يكون مهيتها نحو القبول دون الحفظ كالماء وقد يكون قوة عليها كالشمعة وقد يكون قوة الشيء على امره كقوة الفلك على الحركة الوضعية او امور محدودة او غير متناهية- رسائل ملا صدرا ص ۱۳

و پذیرش صور مختلف و از آن جهت که فقدان فعل است امری است عدمی.^۱
قوت اجماعیه - مراد از قوت اجماعیه اراده جازم است که اجماع بطور مطلق هم
 نامیده اند.

قوت حافظه - رجوع شود به حواس ظاهری و باطنی و کلمه حفظ و حافظه.
قوت عاقله - قوت عاقله عبارت از قوه ایست روحانی و مستقل بالذات و غیر حال در
 جسم که از آن تعبیر بنور قدسی هم شده است و نفس ناطقه و عقل نظری هم نامیده اند و عاقله
 مطلق هم گفته شده است و گاه از اصطلاح قوت عاقله نیروی فهم و ادراک را میخوانند.
قوت عامله - قوه عامله قوه ایست در انسان که مبدء حرکت و تحریک برای انجام
 افعال جزئی است بر مبنای فکر و شعور یا حدس و این قوه را عقل عملی و قوت عملیه هم نامیده اند
 و در محل خود بیان شد که عقل عملی دارای چهار مرحله است از این قرار:
 الف - تهذیب ظاهر بواسطه عمل کردن بشرایع و نوامیس الهی
 ب - تهذیب باطن از ملکات پست و نقائص و رزائل و آنچه وی را از توجه بحق تعالی
 باز میدارد.

ج - خالی و پاک کردن نفس از لوث صفات پست و نقوش حسیه و مزین کردن آنرا
 بصور قدسیه بعد از اتصال بعالم غیب.

د - اتصال بحق و انفصال از ماسوا و از خود و ملاحظه جلال و جمال اکمل^۲
 بر مبدء اقرب فعل که قوت عضلانی است قوت عامله گویند که مرتبه آن بعد از اراده
 جازم است.

قوت غاذیه - قوت غاذیه کیفیتی است در جسم که موجب تبدیل جسمی به جسم دیگر
 میشود و عبارت دیگر مبدء تبدیل جسم غریب و مباین بجسم مشا کل با جسمی که آن قوه
 متعلق بآن است میباشد^۳

۱ - شرح منظومه - ص ۸۶ - تعلیفه آقای آملی بر منظومه ص ۲۳۳ - شرح حکمة العین ص ۱۱۵

۲ - اسفار ج ۱ - ۲۹۱ - ۱۵۸ دستور العلماء ج ۳ - ۹۷ - اسفار ج ۳ - ۱۷۰ -

۳ - دستور العلماء ج ۳ - ۹۵ -

قوت قدسیه - قوت قدسیه قوه‌ایست مودع در نفس که بدون تعلم و آموختن مبدء فیضان صور معقولات از عقل فعال می‌باشد و این قوت مخصوص باولیاء اله است و قوت حدسی هم نامیده‌اند و آن اعلی مرتبه قوت و شدت استعداد عقل هیولائی است .

قوة قریبه - کیفیت و استعداد قریب را قوت قریبه مینامند مانند استعداد حاصله و موجوده در کاتب که مهبای کتابت باشد که دارای قوه قریبه کتابت است در مقابل قوت بعیده که استعداد کودک برای کتابت باشد .

قوة محرکه - در محل خود بیان شده است که هر فعلی بدنبال مقدمه‌اتی انجام میشود که هر يك از آنها در صدور فعل جزء الاثر اند و پس از تکمیل آن مقدمات فاعل فعل را انجام میدهد و بهر حال قوه مودعه در عضلات که محرك فاعل بطرف فعل است قوه محرکه است لکن اصطلاح قوه محرکه در مورد قوه فاعله «علت فاعلی» و قوه باعثه «علت غائی» بکار برده شده است .

قوة مصوره - مراد از قوه مصوره خیال است

شیخ گوید قوه مصوره که عبارت از خیال است آخرین مرحله‌ایست که محل استقرار صور محسوسات است و طرف آن بحس مشترك است و حس مشترك آنچه را از راه حواس بدست آورده است بقوه مصور میدهد و گاهی قوه مصوره حزینه اموری است که از راه حواس بدست نیامده باشد زیرا قوه مفکره گاهی در صورتیکه در قوه مصوره است تصرف میکند تصرف ترکیب و تحلیل^۱

قوت منمیه - قوه منمیه قوه‌ایست که باعث ازدیاد اقطار جسمی شود به تناسب در اقطار و عبارت دیگر موجب ازدیاد «ما فیہ القوه» گردد بر يك نسبت معین در تمام اقطار آن .

قوت مولده - قوت مولده قوه‌ایست که جزئی از جسم «ما فیہ القوه» را گرفته و تبدیل بماده مثل خود میکند و عبارت دیگر موجب تبدیل جزئی از جسم «ما فیہ القوه» به

موجودی دیگر مثل آن میباشد.^۱

قوت وهمیه - رجوع شونده کلمه وهم

قوس قزح - در مورد کلمه قوس قزح صاحب دستورالعلماء گوید این کلمه مرکب به ترکیب اضافی است و در بعضی از کتب قوس و قزح بواو نوشته شده است و در کتاب کنز اللغه گوید قزح اسم کوه است و معنای قوس قزح یعنی قوسی که ظاهر میشود از پشت کوه و سبب تکوین آن انعکاس شعاع خورشید است در اجزاء رطبه هوائیه.^۲

قول شارح - معاومات تصویری بدیهی که موجب وصول به مجهولات تصویری است معرف یا قول شارح نامیده اند.

قیاس - منطقیان گویند قیاس گفتاری است که مرکب از دو یا چند قضیه باشد که تسلیم به آن موجب تسلیم و پذیرش قول دیگر میباشد که نتیجه آن است. شینخ گوید قیاس بر دو قسم است یکی قیاس فی نفسه که مقدمات آن فی نفسه صادق بوده و اعرف از نتیجه باشد نزد عقلاء و فی نفس الامر هیئت ترکیبی آن منتج باشد و دیگری قیاسی که مقدمات آن نزد متکلم صادق باشد ولو آنکه فی نفس الامر صادق نباشد و یا آنکه فی نفس الامر صادق باشد و لکن اعرف از نتیجه حاصله از آن نباشد.

قیاس اقترانی - قیاس اقترانی نوع قیاسی است که نتیجه یا نفیض آن بالفعل و با شکل و هیئت خاص آن در آن مصرح و مذکور نباشد در مقابل قیاس استثنائی که نتیجه و یا نفیض آن مصرح و مذکور در مقدمات آن باشد.

قیاس مساوات - قیاس مساوات عبارت از نوع قیاسی است که مرکب از دو قضیه باشد که متعلق محمول مقدمه اول موضوع مقدمه دیگر باشد چنانکه گفته شود « الف -

۱ - دستورالعلماء ج ۳ - ص ۹۳ - والحيوانية تخدم الانسانية وتستخدم الحيوانية النباتية ولها ثلث قوى كما مر الغازية والمنمية والمولدة والحيوانية ايضاً لها قوتان محركة ومدركة والمحركة اما باعثة اوفاعلة والمحركة الباعثة هي التي تسمى بالشوقية.

اسفار ج ۴ - ص ۳۱

۲ - دستورالعلماء ج ۳ - ۱۲۰

مساوی است با «ب» و «ب» مساوی است «باج» که لازمه آن این است که «الف» مساوی است با «ج»

قیام حلولی - نحوه قیام اعراض را بمعرض خود قیام حلولی مینامند
قیام صدوری - نحوه قیام معلول را بعلا قیام صدوری مینامند
قیامت صغری - مراد از قیامت صغری مرك است در مقابل قیامت کبری که روز رستاخیز و حشر اجساد بعد از مرك در روز معین میباشد .



ك

كائن - کلمه کائن اسم فاعل از کون است یعنی موجود.

کلمه کائنات بصورت جمع اطلاق بر موجودات جهان بطور کلی میشود و گاهی بر محدثات به تنهایی اطلاق میگردد در مقابل مبدعات و هر گاه گفته شود کائنات متعاقبه مراد موجودات مادی است که در معرض خلع و لبس میباشند.

کائنات جو - مراد از کائنات جو محدثات و موجودات جوی است که وجود آنها بوسیله امتزاج خاص عنصری نیست.

در دستور العلماء مذکور است که کائنات جوی یعنی آنچه حادث میشود و پدید میآید از عناصر بدون مزاج و اختلاط در مقابل کائنات ارضی که موالدثک میباشد^۱

کائنات دائره

کائنات فاسده - مراد از اصطلاح کائنات دائره و یا فاسده موجودات جسمانی است که در معرض فسادند یعنی فاسد شوندند و ثبات و دوامی ندارند.

کتاب تفصیه - مراد از کتاب تفصیلی مجموعه موجودات عالم خلق و عالم امر است که همه آنها مراتب تفصیل عالم الهی اند و هر مرتبه مافوقی مرتبه اجمال مادون و مرتبه مادون مرتبه تفصیل مافوق است و با اصطلاح عرفا مرتبه اسماء و صفات و افعال حق تعالی میباشد که هر يك بر حسب مراتب وجودی خود مرحله تفصیل ذات خداوند^۱.

۱- دستور العلماء ج ۳- ۱۱۳

۲- اسفار ج ۳- ص ۱۱۰-۱۰۳ و کذا لك جميع ما في العالمين الامر والخلق كتاب

تفصیلی لما في العالم الالهی من الاسماء والصفات - اسفار ج ۳- ۱۰۵

کتاب تکوینی - در مقابل کتاب تدوینی است و مراد از کتاب تکوینی عالم وجود است که بقلم قدرت الهی کلیه صور موجوده در عوالم مختلف وجود یافته است به وجود علمی که موطن آن عالم قضا است و وجود عینی که عالم قدر است و عبارت دیرگزر کتاب تکوین عبارت از صحیفه عالم کون و وجود است که کلامه صور موجوده در آن از رشحات قلم الهی است و بالجمله عوالم وجود بنظامه الجملی و کلی از مجردات و مادیات و زمان و زمانیات و افلاک طراً و کلاً شرح فیض حق و تراوش قلم قضاء الهی میباشد.

کتاب جامع - مراد از کتاب جامع نفس انسان است از آن جهت که جامع جمیع مراتب کمالات مادون خود میباشد و جهان کوچکی است که مشابه و مظهر عالم بزرگ^۱ میباشد.

کتاب شیطانی - مراد نفس انسان است که در درجات پست و مرحله توغل در شهوات حیوانی و سقوط در درکات اسفل دوزخ بوده که کتاب الفجار نامیده شده ..

کتاب عقلی - مراد نفس انسان است از جهت دراکت آن که جمیع صور موجودات در آن مرتسم شده و مظهر جهان وجود است.

کتاب علوی - مراد نفس انسان در درجات و کمالات اعلی میباشد که کتاب الابرار هم نامیده شده است.

کتاب اللوح - مراد انسان از جهت روح و قلب و نفس ناطقه است.^۲

۱- کتاب النفس الانسانیة فانه نسخة مختصرة مطابقة لکتاب العالم الکبیر الذی کتبه ایدی الرحمن الذی کتب علی نفسه الرحمة و کتب فی قلوبکم الایمان فعلیک ان تدبر فی کتاب النفس... اسفار ج ۳ - ص ۸۴

۲- والانسان الکامل کتاب جامع لهذه الکتب المذکورة لانه نسخة العالم فمن حیث روحه و عقله کتاب عقلی ومن حیث قلبه و هو نفسه الناطقة کتاب اللوح المحفوظ ومن حیث نفسه الحيوانیه اعنی القوة الخیالیة کتاب المحو والاثبات - واعلم ان النفس الانسانیة اذا کملت و بلغت غایتها فی الاستکمال و تجردت بعد ترقیاتها و تحولاتها و تبدل نشأتها الی آن یتصل بالعالم العلوی صارت کتاباً علویاً الهیاً.. اسفار ج ۳ - ص ۶۳

کتاب مبین - مراد لوح محفوظ است و به قرآن مجید هم کتاب مبین اطلاق گردیده است.^{۱۰}

کتاب محو و اثبات - انسان را از جهت نفس حیوانی و قوای خیالی کتاب محو و اثبات نامیده اند و نفوس عالیه که مرتبه وجود صور موجودات و مرحله محو و اثبات و وجود علمی اشیاء است کتاب محو و اثبات نامیده اند.

و گاه باقید کلمه عینی بکار برده شده است «کتاب المحو و الاثبات العینی» و در این صورت جهان طبیعت و عالم کون و فساد را اراده کرده اند و بالجمله محو و اثبات علمی عبارت از مرتبه وجود صور موجودات در نفوس کلیه عالیه است و مراد از کتاب محو و اثبات عینی موجودات کونیة فاسد میباشد.

کتم بطون و خفا - مراد مرتبه غیب الغیوب و صقع ذات احدیت است.
کثرت - کلمه کثرت در مقابل وحدت است و تعریف آنرا نیز بمقابلت باوحدت کرده اند و بعبارت دیگر تعریف کثرت بطور استقلال و تعریف بحد امکان ندارد و تعاریف مشهوری که برای آن کرده اند از هر جهت نادرست است و بهترین تعریفی که برای آن شده است همان تعریف مقابلت آن باوحدت است.

کثرت در وحدت - اصطلاح کثرت در وحدت نزد فلاسفه باین معنی است که وجود در عین وحدت جامع و واجد جمیع مراتب و کمالات و کثرات است و اولین کثرتی که در عالم وجود تحقق یافته است مرتبه صفات و اسماء است.

و بالجمله فلاسفه الهی گویند وجودات و موجودات در عین کثرت مندک و فانی در وحدت اند و ظل و رشح و جود بسیط واحد بوحدت حقیقی میباشند و وجود اندر کمال خویش ساری است و تعینها امور اعتباری است و اگر نازی کند عالم فروریزد و هیچ يك از مراتب تعینات و وجودات و ماهیات عوالم امکانی وجود استقلالی نداشته و عین الربط و صرف التعلق اند و بنابراین کثرات عالم کون نمودند نه بود و ظل و سایه و رشح فیض حق اند

کرسی - مراد از کلمه کرسی نزد فلاسفه ثوابت است و مراد از عرش چنانکه بیان

شد فلك الافلاك است.^۱

کسر و انکسار - یعنی فعل و انفعال رجوع شود به کلمه فعل و یا مقوله ان ینفعل.
کشف - کشف در لغت بمعنای رفع حجاب و در اصطلاح عرفا اطلاع یافتن از حقایق امور است از ماوراء حجاب^۲
کلام - کلام یعنی سخن و عبارت از جمله ایست که لا اقل مرکب از دو کلمه باشد .

بحث از کلام در علوم عقلی از آن جهت مورد توجه قرار گرفته است که در کتب آسمانی بر ذات احدیت صفت متکلمیت نسبت داده شده است و عبارت دیگر اطلاق تکلم و متکلمیت بر ذات حق شده است و خواسته اند دریابند که اطلاق متکلم بودن بر ذات حق بچه معنی است و چگونه است زیرا چنانکه در محل خود بیان شده است ذات حق محل حوادث نمیشد و موجود قدیم الذات و ثابت ازلی و ابدی است و در معرض تجدد و تحول و حدوث نیست و مقدس است و اطلاق متکلم بودن بر او باین معنی که بر انسان اطلاق میشود نمیتواند باشد و درست نیست زیرا متکلم بودن انسان باین است که بوسیله عضو خاص یا ترکیب حروف خاص کلماتی را ادا کند و بواسطه مقطع دهن بیان کند و ایجاد سخن نماید و عبارت دیگر خروج صوت است از مقطع دهن و حادث بوده و احتیاج به عضو مخصوص دارد و کیفیتی است قائم به متکلم مانند قیام فعل بفاعل

کلام لفظی - کلام لفظی عبارت از سخن معمولی است که بوسیله اداء حروفی خاص که دلالت بر معانی مخصوص (و یا مهمل و بدون معنی باشد) که در نفس متکلم است میکنند در مقابل کلام نفسی که عبارت از معانی خاصی است که در نفس انسان است و بیان آن بوسیله الفاظ و عبارات امکان پذیر است.

۱- ولعل المراد من الكرسي الوارد في لسان الشريعة هو الفلك الاقصى الجسماني ومن

عرش الرحمن هو ما يحاذيه من عالم المثال وهو الفلك الكلي المثالي - شرح منظومه ص ۱۶۸

اسفار ج ۳ - ۶۵

۲- دستور العلماء ج ۳ - ص ۱۲۴

صدرا در مقام بیان چگونگی کلام و اطلاق متکلمیت در مورد خدا گوید:
بدانکه تکلم مصدر است و صفت نفسانی موثر است زیرا مشتق از کلم بمعنای جرح
است و فائده کلام اعلام است و کسی که گوید کلام صفت متکلم است مراد او متکلمیت
است و کسیکه گوید قائم به متکلم است مراد او نحوه قیام فعل بفاعل است نه قیام عرض
بموضوع.

و کسیکه گوید متکلم کسی است که ایجاد کلام کند مراد او انچیزی است که قائم
به متکلم است از واسطه حرکت دهن که عبارت از هوای خارج از جوف او باشد.
بعد گوید و اول کلامی که کوش ممکنات را پاره کرده است کلمه «کن» میباشد که
کامه وجودی است و جهان موجود نشد مگر بوسیله کلام و جهان طراً اقسام کلام است
بحسب مقامات و منازل بیست و هشت گانه در نفس رحمانی که عبارت از فیض وجودی منبعث
از منبع افاضه و رحمت است و ممکنات مراتب تعینات آن فیض وجودی بوده و جواهر عقلی
حروف عالیها اند که عبارت از کلمات الله تامات اند.

و بعد گوید غرض اول متکلم در اراده کلام ایجاد اعیان حروف و کلمات و ایجاد آنها
از درون در خارج است و بالاخره نتیجه گرفته است که کلیه موجودات جهان وجود مظهر
حق و کلمات اویند و حکایت از ذات احدیت کنند^۱

در هر حال محتقان اهل معقول گویند کلام یعنی آنچه حکایت از مافی الضمیر میکند و آنچه
حاکی و دال بر امری باشد کلام است و بدین معنی ضعیف صانع کلام است که از وجود صانع حکایت
میکند و آثار وجودی هر موجودی حکایت از آن میکند و از وجود آن سخن میگوید و ازین
جهت کلیه ممکنات و موجودات جهان وجود کلمات حق تعالی میباشد زیرا از وجود او
سخن میگویند.

بعضی گویند متکلم بودن درباره ذات خدا باین است که اگر بخواهد افاضه جود
کند و اگر نخواهد امساك از جود کند^۲

۱- اسفار ج ۳ - ۹۷ - ۹۸

۲- دستور العلماء ج ۳ - ص ۱۳۴

کلمات تامات - مراد از کلمات تامات جواهر عقلیه اند که آنها را حروف عالیّه هم نامیده اند از آن جهت که از نفس رحمانی صادر میشوند و جواهر جسمیه را امر کبات اسمیه و فعلیه نامیده اند و عوارض اجسام را اعراب کلمات میدانند و مجموع آنها را مراتب نفس رحمانی مینامند و بالجمله مراتب نزولی وجود را از اعلی بادی فیض و وجود منبسط و نفس رحمانی خوانده اند که همه کلمات حق میباشند و حکایت از ذات ازلیّه او میکنند.

کلمه کن - فلاسفه از کلمه کن امر ابداعی و تکوینی و وجود منبسط را اراده میکنند و گویند بواسطه کلمه کن نوری تمام موجودات بر سبیل وجود ابداعی دفعة واحدة از ذات حق صادر شده اند.^۱

کلی - کلی عبارت از مفهومی است که شامل افراد متعدد و متکثر شود در مقابل جزئی و عبارت دیگر هر مفهومی که شامل افراد و یا انواع متعدد و متکثر شود کلی است و اگر صادق بر یک فرد معین باشد جزئی است و بنابراین کلی مفهومی است که شامل انواع و افراد متعدد شود.

و گاهی از کلمه کلی و کلیات معنای دیگر را اراده میکنند چنانکه گویند کلیات اشیاء در معرض کون و فساد نمی باشند و مراد صور مثالی و ارباب انواع موجودات جسمانی است.

کلیات خمس - کلیات از نظر ذاتی و عرضی بودن نسبت بماهیات و مصادیق خود بر پنج نوع اند

باین بیان که کلی یا ذاتی مصادیق و افراد خود میباشد و یا عرضی قسم اول که ذاتی است یا ما به الاشتراك میان چند نوع و عبارت دیگر جزء مشترك میان انواع مختلف است جنس مینامند و یا حوزاتی مخصوص به يك نوع است فصل مینامند و یا مرکب از مجموع جنس و فصل است که عین حقیقت و تمام حقیقت افراد است نوع مینامند و قسم دوم هم یا

۱- قال بعض العارفين اول كلام شق اسماع الممكنات كلمة كن وهي كلمة وجودية فما ظهر العالم الا بالكلام بل العالم كله اقسام الكلام - اسما ج ۳ - ص ۹۷ - این اصطلاح مأخوذ از قرآن مجید است که فرماید: واذا اراد ان يقول لشي كن فيكون؛

عرض خاص است یعنی مخصوص بیک نوع است عرض خاص مینامند و یا مشترک میان چند نوع عرض عام مینامند فرق میان ذاتی و عرضی در باب کلیات خمس و برهان را در تحت عنوان کلمه ذاتی بیان کردیم.

کمال - آنچه کمال نوع بدان بستگی دارد در ذات یا در صفات کمال گویند و آنچه شیئیت شیء بدان است و آنچه از قوه به فعل آید بطور دفعی یا تدریجی کمال مینامند^۱
کمال اول - مراد از کمال اول آنچه شیئیت شیء بآن است میباشد و بعبارت دیگر حالت و صورتی است که شیئیت شیء و نوع بدان محقق شده و فعلیت یابد و مراد از کمال ثانی آثار و تبعات صور فعلیه نوعیه است مثلاً کمال اول ثمره شکل و صورت ثمره است که مفهوم آن است و کمال ثانی آن آثار و نتایج مترتبه بر آن است.

و بالجمله صورت وحد امکان طبیعی هر شیء را کمال اول و صورت و حالات بعدی را کمال دوم نامیدند مثلاً کمال اول جسم طبیعی آن عبارت از قوت غایبه و نامیه و مولده است در نفس نباتی و باضافه خیال و حس و شوق است در نفس حیوانی و باضافه ادراک کلیات است در نفس ناطقه.

آخوند گوید کمال اول هر موجودی حدود وجودی آن میباشد که در عالم قضاء الهی معین شده است

و مراد از کمال دوم کمالاتی است که مربوط باصل وجودی اشیاء نیست و عبارت از احوال و عوارضی است که موجودانه وجوداً و نه بقاء نیازی بآنها ندارد.

قطب الدین گوید کمال اول شیء چیزی است که شیء بوسیله آن در ذاتش کمال یابد و کمال ثانی چیزی است که شیء در صفاتش بآن کمال یابد و از آن جهت کمال ثانی گویند که متأخر از کمال نوع است.^۲

۱ - دستور العلماء ج ۳ ص ۱۴۶

۲ - درة التاج بخش سوم ص ۹۱ دستور العلماء ج ۳ - ۱۴۶ فنقول فیهی اذن کمال للجسم لكن الکمال منه اولی وهو الذی یصیر به النوع نوعاً بالفعل مثل الشكل للسيف و الكرسي ومنه ما هو ثان وهو الذی یتبع نوعیه الشیء من افا علیه و انفعالاته کالقطع للسيف والتمیز*

کم - کم یکی از مقولات نه گانه عرغی است و در تعریف آن گفته اند که کم عرضی است قابل انقسام بالذات و بر دو قسم است یکی کم متصل که عبارت از امتدادی است که میان اجزاء مفروضه آن تماس و برخورد بوده و در حدود مشترك باشند و دیگری کم منفصل که میان اجزاء مفروضه آن حد مشترک نباشد .

خواص و حالات و عوارض کم بطور مطلق عبارت از تساوی و لاتساوی و اندازه و قبول قسمت و قبول تعدید و تمادی میباشد و از این جهت بعضی در تعریف کم گفته اند کم عبارت از عرضی است که قبول مساوات و لا مساوات کند .

آخوند گوید بهترین تعریف برای کم آنست که بذکر خواص آن اکتفا شود کم متصل یا ثابت الذات و قار الاجزاء است مانند خط و سطح و جسم و یا غیر ثابت الذات است مانند حرکت و زمان^۱

کمون - کمون بمعنای بطون و خفا و مرحله ناری و پنهانی اشیاء است و مقابل بروز و ظهور است .

اصحاب کمون گویند کمون عبارت از ظهور کامن است و مراد آنها از این جمله این است که همه اشیاء بحال کمون موجود میباشد و حوادث عالم غیر از ظهور آنچه بوده و کامن است چیزی نیست و محال است که شیء از لاشیء بوجود آید چه آنکه لاشیء معدوم محسوس است و منشأ و موضوع شیء موجود نمیتواند باشد پس کون و تکون عبارت از ظهور از کمون و خفا است و بو و طعم و رنگ و غیره از خواص مزاج و ترکیب نیست و بلکه کامن در عناصر است^۲ .

*والرؤية والاحساس والحركة الارادية للانسان فان هذه کمالات ثانوية ليس يحتاج الزوع في ان يكون نوعاً بالفعل الى حصول هذه الامور له بالفعل بل اذا حصل له مبدء هذه الاشياء بالفعل حتى صار له هذه الاشياء بالقوة القريبة بعدما لم يكن الا بقوه بعيدة... اسفار ج ۴ ص ۴

۱ اسفار ج ۲ ص ۴-۹۵

۲ - شفا ج ۱ - ۱۹۱ - اما القائلون بالكمون والتداخل وان الكون ظهور الكامن - شفا

ح ۱ - ۱۹۱

کنه - کنه بمعنای نهایت آمده است کنه ذات یعنی حقیقت و واقعیت ذات آنطور که هست چنانکه گفته شده است بکنه وجود خدا خرد کجا برد پی یعنی ذات حق را آنطور که هست بنهایت وجودی او و اینکه در واقع چیست و ماهیت و حقیقت او را خرد در نیابد و گویند معرفت بکنه و حقیقت و ذات را اراده کند یعنی معرفت و علم بذات و اکتناه کردن، در اشیاء یعنی دقت و بررسی در کنه و حقیقت اشیاء^۱

کون - کون یعنی وجود «صرف الکون» یعنی وجود محض کون در عین یعنی وجود در خارج در مقابل کون در ذهن یعنی وجود ذهنی.

بهر حال عالم کون یعنی عالم وجود معنی خاص این اصطلاح عبارت از امری است که حادث شود بطور دفعی مانند آب که تبدیل به هوا گردد در مقابل استحاله که تغییر صورت بنحو تدریج میباشد

شیخ گوید کون عبارت از اجتماع اجزاء و فساد عبارت از افتراق آنها است .
ابوالبرکات گوید کون عبارت از حدوث صورتی است در هیولا و فساد زوال صورت میباشد عالم کون و فساد یعنی جهان جسمانی که در معرض تحول و خلع و لبس است^۲
محققان فلاسفه حصول صور و زوال آنها را بطور دفعی منکرند و گویند کون و فساد حصول و زوال تدریجی میباشد و محال است که بطور دفعی صورتی تقریر یابد و یا زائل گردد.

توضیح آنکه در جهان جسمانی و جسمانیات تغییرات و تبدلاتی هست که بعضی از آن تبدلات از نوع تبدلات جوهری میباشد مانند تبدیل جوهری عنصری بعنصر دیگر مانند آنکه آب تبدیل به هوا شود و بعضی از تبدلات از نوع تبدلات جوهری نمیشوند و مانند

۱ - دستور العلماء ج ۳ - ۱۴۹

۲ - والکون يقال لحدوث الصورة في الهيولا بل في المركب بل الحصول المركب على ما هي بهيولا و صورته وقد عرفت ان الصورة هي الاصل و يتبع حدوثها في الهيولا حدوث خواص و اعراض و يتبع عدمها زوالها و الفساد يقال لعدم الصورة من الهيولا بل لعدم كون المركب من مادة و صورة على ما كان عليه من جهة القوة - المعتبر ابوالبرکات ص ۱۶۰

تبدلاتی هستند که طاری بر موالید ثلث میشوند مانند صور متعاقبه نباتات و حیوانات و غیره که معنی خاص تبدیل از قوه بفعل است نوع دیگر از تبدلات تبدلات کیفی است (گو اینکه نوع دوم را نیز از تبدلات کیفی دانسته اند) مانند آنکه آب گرم سرد شود و بعکس و یا جسم سفیدی سیاه شود و بعکس^۱.

نوع اول از تبدلات که تبدیل صورت جوهری، اشیاء بصورت جوهری دیگر و عنصری بعنصری دیگر است کون و فساد بمعنای خاص میباشد قسم دوم از تبدلات که با حفظ حقیقت نوعیه است نمیتوان کون و فساد نامید زیرا صورت جوهریه همواره در آن ها محفوظ است.

نوع سوم از تبدلات را استحاله مینامند و معنای خاص استحاله همین است و گاهی از کلمه استحاله انقلاب جوهری را نیز اراده کرده اند.

کواکب - کواکب جمع کوکب و بمعنای ستاره است کواکب ثابته از نظر قدما جرام بسیطه هستند که مر کوز در ثخن فلک ثوابت میباشند و سیارات هر یک دارای فلکی خاص میباشند و کلیه ستارگان ماضی بذاته اند مگر قمر که مستضی از خورشید است سیارات سبع عبارت اند از قمر، عطارد، زهره، شمس، مریخ؛ مشتری و زحل اسامی سیارات هفت گانه بفارسی عبارتند از ماه، عطارد، ناهید، خور، بهرام، برجیس و کیوان

از ایام هفته روز یکشنبه را منسوب بافتاب و دوشنبه را ماه و سه شنبه را مریخ و چهارشنبه عطارد پنجشنبه را مشتری و جمعه را زهره و شنبه را زحل میدانند و قمر و شمس را بنام نیرین و پنج سیاره دیگر را خمرسه متحرکه نامند

عطارد و زهره را سفلی و باقی را علوی مینامند خورشید را نیر اعظم و قمر را نیر اصغر

۱ - ان الاجسام ماعی قابله للکون والفساد ای منها ماهیولیاتهاستجد صورة وتخلی صورة ومنها مالیست قابله للکون والفساد بل وجوها بالابداع ۰۰۰ شفا ج ۱ - ص ۹ - و بینا ان بعض هذه البسائط لا یقبل الکون والفساد وهی البسائط التي فی جواهرها مباد حركات مستدیره ۰۰۰

وزهره را سعد اصغر و عطارد را کاتب و مریخ را احمر و نحس اصغر و مشتری را سعد اکبر و زحل را کیوان و نحس اکبر نامیده اند.^۱

کیف - کیف یکی از مقولات نه گانه عرضی است - کیف هیئتی است قار که تصور آن موجب تصور چیز دیگر خارج از ذات آن و حامل آن نباشد و مقتضی قسمت و نسبت هم نباشد و عبارت دیگر کیف عبارت از عرضی است که تصور آن متوقف بر تصور غیر خودش نبوده و مقتضی قسمت و لا قسمت در محل خود بنحو اقتضاء اولی نباشد و بتعریف دیگر عرضی است که لذاته مقتضی قسمت و لا قسمت و نسبت نباشد و بتعریف دیگر هیئتی است قار که لذاته مقتضی قسمت و نسبت نباشد.

انواع کیفیات چهار است

الف - کیفیات نفسانیه که عبارت از ملکات و حالات باشد از کیفیات نفسانی را فخر رازی تعبیر بکمالات کرده است.

ب - کیفیات محسوسه بحواس ظاهری که انفعالیات و انفعالات باشد.

ج - کیفیات مخصوص بکمیات منفعله مانند تثلیث و تربیع و غیره

د - کیفیات استعداد به مانند قوت و ضعف.^۲

و بیان شد که اصحاب کمون گویند کیفیات عبارت از جواهری میباشند که مخلوط با اجسام و ساری در آنها اند و زوال آنها دلیل بر عدم جوهریت آنها نیست چنانکه آب هم متدرجاً زائل میشود و بخار میگردد و حال آنکه جوهر است.

۱ - دستور العلماء ج ۳ ص ۱۵۴

۲ - اسفار ج ۲ ص ۱۹ - دستور العلماء ج ۳ - ۱۵۷ اسفار ج ۱ - ۲۱۵ شرح منظومه ۱۳۴ و انواع کیفیات اربعة لانها ان لم تكن مختصة بالكميات فان كانت محسوسة فهي انفعاليات او الانفعالات وان لم يكن محسوسة فان كانت استعداد نحو الانفعال كاللین او نحو اللافعال كالصلابة فهي القوة واللاقوة وان لم تكن استعداد بل كمالات فهي الحال و الملكة و فسرها بالكميات النفسانية وان كانت مختصة بالكميات كالتربيع والزوجة فهي کیفیات المختصة بالكمیات .. حکمة العین ص ۲۸۰

کیان خره - این کلمه در شرح حکمه الاشراق چنین معنی شده است که از قول زردشت از ربیبجانی نقل شده است که او عالم را بدو قسم منقسم کرده است یکی عالم مینوی که عالم روحانی نورانی است و دیگری عالم کیتی (ضبط این کلمه برای بنده روشن نشد) که عالم طاسم و جسمانی است و گوید نوری که از عالم نورانی و روحانی بر نفوس فاضله فائز میشود که اعطاء رأی ثاقب کرده و مستفیض را تأیید و کمک میکند و بواسطه آن نفوس منور میشوند و تابش آن اتم و اکمل از خورشید است در زبان پهلوی «خره» گویند که از ناحیه حق ساطع میشود مرتبه کامل این نور را که مخصوص ملوک و شاهان است «کیان خره والرأی» نامیده اند که موجب قاهریت شاهان بر سارین میگردد.^۱



ل

لاادریه - کسانی که در مورد حدود و ارزش و امکان و چگونگی حصول علم و معرفت باشیاء گویند که در هیچ موردی نمیدانیم که میتوانیم علم حاصل کنیم یا نه و اصولاً حکم قطعی نه در طرف امکان حصول علم و نه در طرف عدم امکان حصول علم نمیتوان صادر کرد و بالاخره نمیدانیم که میتوان باشیاء علم حاصل کرد یا نه این دسته را لاادریه مینامند.^۱

لازم - امری که خارج از ذات چیزی باشد و در عین حال غیر منفک از آن باشد لازم آن گویند اعراض لازمه باعراضی میگویند که لازمه ذات اشیاء باشد یعنی تصور ماهیت شیء کافی در انتزاع آنها باشد.

لاضرورت - چنانکه اشاره شد امکان مشترك میان چهار معنی است از این قرار.

الف - امکان عامی که سلب ضرورت مطلقه از یکی از دو طرف وجود و عدم باشد.

ب - امکان خاصی که سلب ضرورت از دو طرف باشد.

ج - امکان اخس که سلب ضرورت مطلقه و وصفیه و وقتیه از دو طرف باشد.

د - امکان استقبالی که نسبت بآینده است و بالاخره مفهوم لا ضرورت در هر مورد مساوی با امکان است.^۲

۱ - دستورالعلماء ج ۳ - ۱۶۵

۲ - دستورالعلماء ج ۳ - ۱۶۵

لانهایت - لانهایت یعنی امریکه حدی نداشته باشد و بیان شد که فرض بی نهایت یادر اعداد است یا در ابعاد و یادر امور عرضیه موجود بالفعل است که لا نهایت عرضی میباشد و یا در امور طولیه مترتبه موجوده بالفعل است مانند تسلسل در علل و معلول و یا آنکه از نوع بی نهایت اعتباری که بی نهایت یقفی مینامند و یادر حوادث متعاقبه متوارده است و یا در قوی و تأثیرات است و در هر حال دلائل و براهینیکه بمنظور ابطال وجود بی نهایت اقامه شده است مربوط با کثر فروض بی نهایت میباشد.

شیخ گوید بی نهایت در اعدادیکه معدودات آنها مترتبه به ترتیب وضعی یا طبیعی باشند محال است و بی نهایت در امور اعتباری که بستگی باعتبار معتبر داشته و هر موقع که ذهن از ساختن از امور مترتبه خودداری کند سلسله متوقف میشود مانعی ندارد.

بی نهایت در مورد اجزاء جسم واحد و اقوال و اختلافاتی که در آن هست در محل خود بیان شده است رجوع شود بکلمه جزء.

شیخ گوید همانطوریکه اجسام منتهای اند تأثیرات آنها نیز منتهای است چه آنکه تأثیر و تأثر در زمان واقع میشود و زمان هم منتهای است پس فعل و انفعال اجسام که عبارت دیگری از تأثیر و تأثر میباشد منتهای است.^۱

شیخ در مقام بیان اقسام و فروض بی نهایت و ابطال آنها گوید و ازین بیان آشکار شد که وجود غیر منتهای بالفعل در مقادیر و اعداد مترتبه محال است.

در مورد بی نهایت در حرکت هم گوید وجود حرکات غیر منتهای محال است زیرا حرکت در مکان است و مکان هم محدود است در حرکت استبدالی و حرکات غیر انتقالی و مستقیم یعنی غیر مستدیر هم دوری است و هر دوری حرکت مشخص و خاصی است و معنای یکدور بودن آنستکه مبداء و منتهای دارد و این خود لازمه منتهای بودن است.^۲

۱ - فی ان الاجسام منتهیه من حیث التأثير والتأثر و نقول انه لا يجوز ان يكون

جسم فاعل فی جسم او منفعل عن جسم فعلاً و انفعلاً زمانياً و هو غیر منتهاء...

شفا ج ۱ - ص ۱۰۵

۲ - شفا ج ۱ - ص ۹۹ - ۱۰۰

کلمه بی نهایت گاه اطلاق میشود بر اموریکه قدرت بر احتساب و شمارش آنها نیست و یا در ابعاد انتهای آن تصور نمیشود مانند فاصله میان زمین و آسمان و اطلاق بی نهایت باین معنی مجازی است .

لاقوت - لاقوت در مقابل قوت است و بمعنای استعداد شدید انفعالی است چنانکه قوت بمعنای استعداد شدید عدم انفعال است .

قطب الدین گوید و اما کیفیات استعدادی بعضی از آن تهیؤ است قبول اثر بر ابراهیم و دولت یا بسرعت و آن وهنی (سستی) طبیعی است چون مراضیت ولین و آنرا «لاقوت» خوانند و بعضی تهیؤ است مقاومت و بطور انفعال را چون مصحاحیت و صلابت و او هیئت است که جسم بواسطه آن قبول مرض نکند و سر از انغماز باززند نه آنکه مریض نشود و آنرا قوت خوانند و شامل این اقسام این دواعی قوت و لاقوت آن است که ایشان استعداداتی اند که تصور کنند در نفس بقیاس با کمالاتی

و در جای دیگر گوید و قوت انفعال وقت باشد که مقصور باشد بر تهیؤ یک جز را چون قوت فلك بر قبول حرکت دون السكون و وقت باشد که تهیؤ چیزهائی را باشد که زیادت باشد بر واحد چون قوت حیوان بر حرکت و سکون و لکن بدو اعتبار^۱

لاهورت - مرتبه واحدیت که از آن تعبیر بمرتبه وجود جامع از لحاظ جامعیت اسماء و صفات میباشد مرتبه لاهوت مینامند .

لذت - لذت عبارت از ادراك ملائم باطبع است در مقابل الم که ادراك منافر با طبع است .

دراینکه لذت و الم از امور حقیقی ثابت و متقرر هستند یا از امور نسبی و اعتباری اختلاف است .

ذکریای رازی گوید لذت و الم خروج از حال طبیعی هستند .

قطب الدین گوید لذت ادراك و نیل باشد وصول چیز را که عند المذكر کمال و

خیر باشد از آن روی که آن چنان است^۱

لذت و الم بر چهار قسم اند که عبارت از لذت حسی و لذت خیالی و وهمی و عقلی باشد و همچنین است الم نیز بر چهار قسم است.

لزوم - لزوم عبارت از نحوه وجود و امر است که تصور وجود هر يك بدون تصور وجود دیگری امکان نداشته باشد و قضیه لزوم و قضیه ایست که میان مقدم تالی و شرط و مشروط آن لزوم و التزام عقلی باشد در مقابل قضیه اتفایه

لطیفه - عرفا گویند قلب لطیفه ایست ربانی متعلق بقلب جسمانی صنوبر الشکل
لم - کلمه (لم) از نظر لغوی بمعنای برای چه و بالاخره سؤال از لم هو است. برهان لمی یعنی برهانی که از وجود علت اثبات معلول میشود لمیت اشیاء یعنی سؤال از چرایی اشیاء چنانکه بوسیله «کیف» سؤال از چگونگی اشیاء میشود چنانکه در کلمه ثبوت گفته شد مرحله ثبوت یعنی «ما به یتحقق الشیء» و مرحله اثبات یعنی «ما به یحرز الشیء» لم ثبوتی یعنی سؤال از ما به یتحقق الشیء و لم اثباتی یعنی ما به یحرز الشیء.

حاجی گوید بواسطه «لم» علت حکم و واسطه در آن خواسته میشود و آن بر دو قسم است یکی واسطه در ثبوت و دیگری واسطه در اثبات و در حاشیه شرح بر الائی گوید و بوسیله کلمه (لم) گاه سؤال و خواسته میشود علت تصدیق یعنی حد وسط که مقتضی جزم به صدق نتیجه است چنانکه گفته شود (لم کان العالم حادثاً) و گاهی سؤال و خواسته میشود بواسطه آن از خواص و ذاتیات اشیاء در خارج یعنی سؤال از آثار و ذاتیات و خواص خارجی اشیاء می شود چنانکه گفته شود «لم کان المغناطیس یجذب الجدید»^۲

صدرا گوید و بدانکه میان طلب و سؤال بواسطه «لمیت» بمعنای سؤال از سبب و علتی که فاعل بواسطه آن فاعل میشود و میان سؤال از لمیت بمعنای پرسش از سبب و علتی که فعل فاعل بواسطه آن صادر و متعین میشود فرق است.

درباره حق تعالی سؤال «لمیت» از نوع اول باطل است زیرا فاعلیت حق به نفس

۱ - دستور العلماء ج ۳ - ص ۱۷۱

۲ - شرح منظومه منطق ص ۳۱

ذات است نه بامر زائد بر ذات و همینطور داعی بر ایجاد عالم علم اوست بوجه نظام اتم که عین ذات اوست و ذات او همانطوریکه فاعل است علت غائی است و غایت برای وجود عالم است.^۱

شیخ الرئیس گوید بدانکه سؤال از امور مادی بر اسطه کلمه «لم» گاهی متضمن علتی از علل است در این صورت هر گاه متضمن فاعل باشد چنانکه سؤال شود «لم قاتل فلان فلاناً» جواب او ممکن است غایت باشد و ممکن است داعی بر فعل باشد یعنی آنچه باعث فاعل بر فعل شده است.^۲

لمس قوه ایست پراکنده در پوست بدن اکثر حکما گویند قوه لامسه يك قوه است و لكن عدة از محققان فلاسفه از جمله شیخ گوید قوه لامسه خود منحل به پنج قوه میشود که عبارت از قوه حاکم میان حرارت و برودت و قوه حاکم میان رطوبت و بیوست و حاکم میان خشونت و نعومت و حاکم میان صعوبت و رخوت و قوه حاکم میان ثقل و خفت باشد او گوید اولین چیزیکه حیوانات را از نباتات جدا و متمایز می سازد قوه لامسه است.^۳ و باز گوید و حس طلیعه اولی است.

لوح - لوح در لغت بمعنای صفحه و صحیفه ایست که قابل کتابت و ترسیم صور بر روی آن میباشد.

سید شریف گوید الواح بر سه قسم است که عبارت از .

الف - لوح قضاء سابق بر مجردات و آن لوح عقل است

ب - لوح قدر یعنی لوح نفس ناطقه کلیه که مترتبه تفصیل لوح اول یعنی لوح قضا

است و لوح محفوظ هم نامیده اند

ج - لوح نفس جزئیة سماویه که محل انتقاش کلیه موجوداتی است که در این عالم

۱ - اسفار ج ۳ - ص ۷۰

۲ - شفا ج ۱ - ص ۳۳

۳ - شفا ج ۱ - ۲۹۹

اللمس وهي قوه منبثه فی جلد البدن كله - شرح حکمة الاشراق ص ۴۵۲

است با اشکال و هیئات و مقادیر آنها که بنام سماء دنیا هم نامیده اند و آن مانند خیال عالم است چنانکه لوح قضا بمتابۀ روح عالم است و لوح دوم یعنی لوح قدر بمتابۀ قلب عالم است.^۱

لاهیجانی گوید اول صادر از عقل نفس کلیه است که موجود مجرد از ماده و مدۀ است دون الصورة و این است لوح محفوظ چنانکه عقل اول قلم است^۲

لوح اعظم به عقل اول لوح اعظم هم اطلاق شده است

لوح محفوظ - اخوند گوید لوح محفوظ عبارت از نفس کلیۀ فلکیه است بوثره فلك اقصی زیر آنچه در جهان جاری شده و یا جاری شود مکتوب و ثابت اند در نفوس فلکیه و نفوس فلکیه عالم بلوازم حرکات خود میباشند چنانکه بیان شد (مراد این است که موجودات و حوادث جهان از لوازم و آثار افلاک است)

و گوید همانطوریکه بواسطه قلم در لوح حسی نقوش حسیه مرسم میشود از عالم عقل صور معلوم و مضبوطی بروجه کلی در نفوس کلیه مترسم میشود که قلب عالم اند و نزد صوفیه انسان کبیر است.

و از آن جهت لوح محفوظ گویند که صور فائضه بر آن همواره محفوظ و مصون است در خرائن حق تعالی بروجه بسیط عقلی و یا از آن جهت که با عقل فعال متحد اند نه باعتبار هویت نفسانیۀ ان چه آنکه بیان شد که آنچه متعلق با جرام طبیعی است از نفوس و طبایع و قوی متجدد الوجود و حادث اند و در معرض فنا و زوال اند و منتقش شود در نفوس منطبعه فلکی صور جزئیۀ متشخصه با اشکال و هیئات مقدره مقارن با اوقات معین بمانند آنچه در ماده خارجی ظاهر میگردد و این صور بجزئیت و شخصیت خود متبدل و متجددند بعضی خلاف بعضی دیگر در تعینات و تشخصات برخلاف آنچه در لوح محفوظ است که محفوظ و مضبوط و مستمر اند بر نسق واحد^۳

۱- تعریفات ص ۱۳۰

۲- شرح نهج البلاغه لاهیجی ص ۹

۳- اسفار ج ۳ - ص ۶۲

و گوید عوالم عالیّه کتب الهیه اند که بدو بواسطه یدرحمن و قلم نورانی در لوح محفوظ نوشته شده و اقلام عقلیه اند که دلائمها و لایدرک اسرارها الا اهل الطهارة»

و گوید کتب مذکور اصول کتب الهیه اند و اما فروع آن پس تمام آنچه در عالم وجود است و در موضع شعور است مانند نفوس و قوای حیوانیه و همیه و خیالیه و غیره از مدارک و مشاعر و انسان کامل کتابی است جامع تمام کتب مذکور زیرا که انسان کامل نسخه جهان است و از جهت روح و عقلش کتاب عقلی است و از جهت قلب او که نفس ناطقه است کتاب لوح محفوظ است و از جهت نفس حیوانی یعنی قوه خیالیه کتاب محو و اثبات است^۱ عرفابر نفوس مؤمنان لوح محفوظ اطلاق کرده اند.

لوح محو و اثبات - رجوع شود به لوح محفوظ و بالجمله بر نفوس منطبعة فلكی لوح محو و اثبات گفته شده است.

صدرا گوید صحائف سماویه و الواح قدریه یعنی قلوب ملائکه و نفوس مدبرات علویه کتاب محو و اثبات اند.

قیصری گوید اگر وجود بشرط و از لحاظ وجود صور مفصله جزئیة متغیره مأخوذ و مورد لحاظ قرار گیرد آن مرتبه اسم ماحی و مثبت و محیی و مهمیت است و رب نفس منطبعة در جسم کلی است که بنام لوح محو و اثبات نامیده شده است و اگر با شرط و لحاظ کلیات مأخوذ شود که جزئیات بطور تفصیل در آن میباشند بدون احتجاب از کلیات خود آن مرتبه

۱- اسفار ج ۳- ۶۳- فهو عبارة عن النفس الكلية الفلكية سيما الفلك الاقصى از کلمات

جری الله فی العالم اوسیع جری مکتوب ثبت فی النفوس الفلکیة فانها عالمة بلوازمها.. اسفار ج

۳- ص ۶۲- نفس سما کلية لوح حفظ ما ای نفس انطبعت فی جرم السما فقد رمنها الحظ - شرح

مظومه ص ۱۷۳- ثم ينتقش فی النفوس المنطعة الفلكية صور جزئية مشخصة باشكالها و هیاتها

مقدرة مقارنة لاوقات المعينة... اسفار ج ۳- ص ۶۲- فهذه النفوس هی الواح قدرية فيها

المحو و الاثبات و عالمها عالم الخيال الكلي

الكلي اسفار ج ۳- ۶۲

اسم رحیم و زب نفس کلیه است که لوح قدر و لوح محفوظ و کتاب مبین است^۱
لوح هیولا - مراد از لوح هیولا عالم اجسام است که قابل صور و فصله مختلفه متعاقبه
 است .



م

ما- در محل خود بیان شده است که مطلوب از پرسش بوسیله کلمه «ما» گاه شرح اسم است که پرسش از معنای لغوی است که «ما» شارحه گویند و گاه پرسش از حقیقت شیء است «ما» حقیقه مینامند چنانکه گفته شود «ما الانسان» و مراد بیان معنای لغوی انسان باشد و «ما الانسان» و مراد بیان حقیقت ذات انسان باشد.

ماء - کلمه مالغ عربی است و بمعنای آب است و یکی از عناصر اربعه است مبدئیت این عنصر اولین دفعه بوسیله طالس ملطی اظهار شده است و عبارت دیگر اولین فیلسوفی که آب را مبدء آفرینش و جهان جسمانی و ماده الامواد کائنات دانسته است طالس ملطی است.

ماده- ماده جوهری است جسمانی که تحقق و فعلیت آن بصورت است و محل توارد صور متعاقبه میباشد

فرق ماده با موضوع این است که موضوع بدون عروض عارض متحقق الحصول و الوجود است و ماده بدون صورت محقق و متحصل نمیشود .

بامریکه قابل تبدیل به چیزی دیگر باشد ماده اطلاق شده است مانند آب که ماده هوا است باعتبار آنکه قابل تبدیل به هوا است.

و بر اجزاء و جردی و ترکیب کنند، و وجود آورنده هر شیء ماده گویند مانند چوب و آهن و غیره که ماده تخت اند.

در فلسفه ماده‌المواد بامری گویند که در تمام موجودات جهان یکسان است و مورد صور متعاقبه است و بازوال صورت و حصول صورتی دیگر باقی است که هیولای عالم هم میگویند.

در کلمه برهان در بیان برهان فصل و وصل ثابت شد که هیولا که امر بالقوه اجسام است در تمام اجسام و کائنات هست و یکسان است و از لحاظ وجودی مرتبه اضعف وجود است و از این جهت گویند هیولای اولی «ماشمت رائحة الوجود»

ماده بسیط - مراد از ماده بسیط هیولای اولی است.

ماده خاص - مراد از ماده خاص چیزی است که قابل تبدیل بصورت‌های خاص باشد با حفظ صورت نوعیه خود مانند منی که قابل تبدیل بصورت انسانی است و در عین حفظ صورت نوعیه قابل تبدیل به جماد و نبات نیست و از همین جهت ماده خاص میگویند و به عبارت دیگر منی از آن جهت که منی انسان است و دارای صورت منوی است قابل تبدیل به جماد و نبات نیست مگر بعد از طی مراحل کمال و زوال صورت نوعیه که از جهت وجود هیولای اولی بسیط که در تمام اشیاء موجود است قابل تبدیل به چیزی دیگر شود.

ماده عام - ماده عام در مقابل ماده خاص است و قابل تبدیل بصورت‌های مختلف می‌باشد اعم از آنکه به تبدیل صناعی باشد مانند چوب که قابل تبدیل به اشکال مختلف است و یا طبیعی باشد مانند هیولای اولی توضیح آنکه

اگر در حرکات و تبدلات عالم خارج و جهان جسمانی بنگریم مشاهده خواهیم کرد که گاه تحولات حاصله در نوع واحد از موالید است چنانکه نهالی در اثر تبدلات خاص کیفی و کمی مراحل زایشی را طی کرده و به مرحله کمال ممکن خود که بازوری باشد میرسد و در تمام مراحل تحولات خود وحدت نوعیه آن محفوظ است نهایت بعد از رسیدن به کمال ممکن خود یا متوقف میشود که این فرض محال است و یاد گر کون شود و صورت نوعیه خود را از دست بدهد و مسلم است که اینگونه تبدلات خللی بصورت نوعیه اشیاء متبدل وارد نمیسازد:

و بلکه مراحل کمال ممکن خود را طی میکند و گاه تحولات حاصله موجب تبدیل

نوعی بنوعی دیگر است چنانکه آب تبدیل به هوا شود و هوا تبدیل بآب و خاک و آتش و بالاخره هریک تبدیل به عنصری دیگر و گاه تحولات طاریه با وسایل و بدصناعی انجام میشود نه بر حسب تبدلات طبیعی چنانکه نجار از چوب اشیاء مختلف با شکل متفاوت میسازد و اگر خوب بنگریم دره یا بیم که ماده در تمام اشیاء عالم جسمانی یکی است و آنرا ماده عام و ماده المواد و هیولای اولی مینامند و در هریک از انواع نیز با حفظ صورت نوعیه ماده هست که مراتب کمال همان نوع را با حفظ صورت نوعیه طی میکند و مادام که آن ماده در اثر تبدلات خاص نوعی خود بمرحله نرسیده است که خلع صورت نوعی کند و تبدلاتش در مراتب همان نوع باشد ماده خاص همان نوع خواهد بود لکن این ماده غیر از ماده بمعنای هیولای اولی است زیرا این ماده ماده محض نیست بلکه متلبس بصورت نوعیه خاص میباشد و همین طور موجودی که خود نوعی از انواع موالید است و با دست صنایع متحول و متبدل بطرف اشکال مختلف گردد و چوق قابل تحول و تبدل با شکل مختلف است ماده عام است لکن خود جسمی مرکب از ماده و صورت جسمیه و صورت نوعیه خاص است و در هر حال مراد از ماده بطور مطلق همان هیولای اولی است که قوه محض است گویانکه ماده را بهر معنی که لحاظ کرده و بدانیم نسبت بصورت و شکل خاصی که قابل تلبس بآن میباشد قوه است و در محل خود بیان شده است که ماده هیچگاه عاری از صورت و صورت بدون ماده موجود و متحصل نمیشود و هریک نیاز بدیگری دارند و چون ماده امر مبهم و قوه محض است مستهلك در صورت میباشد مانند استهلاك جنس در فصل و نسبت ماده بصورت نسبت نقص بکمال است^۱

همانطوریکه اشاره شد نظریه مربوط بماده اولیه اشیاء و ماده المواد عالم جسمانی از این راه پدید آمد، است که متفکران مشاهده کرده اند که اجسام همواره در حال تغییر و تبدل بموجود دیگر اند همین مشاهدات و تجارب منشأ و اصل کلی فلسفی گردید که عبارت از این دواصل که هیچ چیز از عدم محض بوجود نمیآید و هیچ امری معدوم و نیست محض نمیشود باشد و توجه شد که جهان جسمانی همواره در معرض کون و فساد و خلع و

لبس و تبدیل صورت بصورت دیگر است و این امر فلاسفۀ رامتوجه باین نکته کرده است که آنچه همواره باقی است و محل توارد و تعاقب صور مختلفه است چیست و هر يك مبدء و ماده اولیه جهان را در چیزی جستجو کرده اند و نظریات و عقاید مختلفی در طی تاریخ بواسطه متفکران اظهار شده که بالاخره منتهی بفرضیه چهار عنصری گردیده است و بعد...

ماده قریب - هر امری در جریان حرکت و تحولات عالم جسمانی و طبیعت ناچار مراحل را طی میکند و تلبس آن به بعضی از صور متعاقبه مقدم بر تلبس آن بصورت دیگر است چنانکه تلبس نطفه بصورت جنینی مقدم و نزدیکتر از تلبس آن بصورت انسانی است و بنابر این نطفه نسبت بانسان کامل العیار و الاعضاء ماده بعید است و نسبت به جنین ماده قریب است.

ماده قضیه - نسبت نفس الامری میان موضوع و محمول را ماده مینامند و در طرف قضیه یعنی موضوع و محمول را ماده ترکیب کننده قضیه مینامند و بالاخره مراد از ماده قضیه در فن منطق همان نسبت نفس الامری است و صورت ذی که حاکی از نسبت نفس الامری است جهت معقوله قضیه و لفظی که بواسطه آن بیان ماده قضیه شود جهت ملفوظه است.

مادی - مادی و مادیون کسانی را میگویند که امور جهان را در تحت قوانین طبیعی یعنی آنچه بواسطه محاسبه و مشاهده و تجربه معلوم شده است درمیاورند در مقابل کسانی که قواعد طبیعی را که حاکم بر ماده است جهت کشف را زدهر کافی نمیدانند و حقیقتی غیر مادی و نامحسوس نیز قائل اند و آنها را روحی مینامند.

مذهب مادی همواره امور عالم را بماده و جسمانیات و قوای جسمانی منتسب نموده و مبانی روحی و باطنی را یکسره کنار گذاشته است و همان نیروی مادی را بجای نفس و روح قرار میدهد و بعضی از پیروان این مذهب تعقل و فکر را نتیجه عمل مغز دانسته و عقیده دارند که دماغ فکر را میسازد.

این نظریه از همان یونان باستان بوسیله فیلسوفانی مانند ذیمقراطیس بنحو خاص بیان شده است.

و بالجمله در مقابل مادیون روحیون اند که غیر از ماده به نیروی مافوق طبیعت که

حاکم بر ماده و طبیعت است و بلکه ماده از تراوشات عالم روحانی است قائل می باشد.
 بعضی بمنظور جمع میان اند و نظر مذهب ثنویت را انتخاب کرده اند.
 و بیان شد که مذهب ثنویت در طی تاریخ تحولاتی یافته است چنانکه ثنویت ارسطو
 که مبتنی بر دواصل صورت و ماده بود غیر از ثنویت ابن‌زقلس که مبتنی بر دواصل محبت
 و غلبه است می باشد.

و نیز غیر از ثنویت حکماء فرس که خیر و شر و نور و ظلمت است می باشد و بالاخره ثنویت در
 فلسفه قدیم و فلاسفه یونان غیر از ثنویت عصر جدید است که مبتنی بر دواصل ماده و روح بطرز
 خاصی است می باشد رجوع شود به کلمه ثنویت.

ماهیت - کلمه ماهیت در اصل ماهویت بوده است یا آن یاء نسبت و تاء آن تا
 مصدریه است و واو قلب بیا و یا در یاء اذغام شده است و هاء آن مکسور گردیده است.
 بعضی گویند ماهیت مشتق از ماهواست. بعضی دیگر گویند ماهیت مرکب از ما
 استفهامیه و یاء نسبت و تاء مصدریه است و همزه زائد بعد از الف تبدیل به هاء شده است.
 در کلمات فلاسفه گاه مشاهده میشود که بجای ماهیت مائیت آمده است.
 در هر حال ماهیت نزد حکماء عبارت از پرسش بماهواست و یا عبارت از چیزی است
 که در جواب «ما» حقیقه گفته شود و پرسش از گوهر اشیاء است و بنا بر این اطلاق بر حقیقت
 شیء می گردد و آنچه شیئیت شیء بدان است ماهیت مینامند.
 ماهیت هم بر حقیقت کلی و هم بر حقایق جزئی اطلاق شده است^۱

قطب الدین میگوید هر چیز را حقیقتی هست که آن چیز بآن حقیقت آن چیز است
 و آن بحقیقت مغایر ماعدای او باشد خواه لازم باشد خواه مفارق و مثال آن انسانیت است
 مثلاً چه انسانیت از آن روی انسانیت است که در مفهوم او داخل نشود وجود و عدم و وحدت
 و کثرت و عموم و خصوص الی غیر ذلک من الاعتبارات چه اگر وجود خارجی مثلاً در مفهوم

۱- الماهیه مابه یجاب عن السؤال بما هو کما ان الکمیة مابه یجاب عن السؤال
 بنکم هو فلا یكون المفهوم کلیاً و الماهیه بماهی ماهیه ای باعتبار نفسها لا واحده ولا کثیره ولا
 کلیته ولا جزئیه - اسفار ج ۱ ص ۱۲۷

اوداخل بودی انسانیتی که درذهن تنها موجود بودی انسانیت نبودی و اگر عدم درو داخل بودی انسانیت موجود درخارج انسانیت نبودی . بلکه انسانیت از آن روی که انسانیت است فحسب نیست مگر...^۱

ماهیت بسیط - ماهیتی که از امور متخالف تر کیب نیافته باشد ماهیت بسیطه گویند قطب الدین گوید ماهیت اگر ملتئم نباشد از اموری که متخالف باشند بحقیقت آنرا ماهیت بسیطه خوانند و الامر کبه.^۲

ماهیت بشرط لا - ماهیت بشرط لا در مقابل ماهیت بشرط شیء است که ماهیت مخلوطه نامند.^۳

ماهیت من حیث هی - یعنی ماهیت باعتبار نفس و ذات خود بدون لحاظ وجود خارجی یا ذهنی و بدون لحاظ عوارض و حالات ارمانند کثرت و وحدت و غیره^۴ و چنانکه بیان شد ماهیت بمعنای حقیقت هم آمده است چنانکه گویند ماهیت شیء عین صورت آن است که مراد حقیقت شیء است.

ماهیت مجرد - مراد از اصطلاح ماهیت مجرد ماهیت من حیث هی ولا بشرط است ماهیت لا بشرط را ماهیت مرسله هم نامیده اند.

ماهیت مخلوطه - ماهیت مخلوطه عبارت از همان ماهیت بشرط شیء است که عبارت از ماهیت بلحاظ وجود و عوارض و حالات وجودی است^۵

۱- درة التاج جمله سوم از فن دوم ص ۱۰

۲- درة التاج جمله سوم از فن دوم ص ۱۵

۳- شرح منظومه ص ۸۸

۴- دستور العلماء ح ۳ - ص ۱۹۰

۵- و الماهیه لا بشرط شیء موجوده فی الخارج لانها جزء من مشخصاتها الموجوده فی الخارج و بشرط لاشیء لا وجود لها فی الخارج لان الموجود فی الخارج یلحقه التعین فلا یكون مجرداً - شرح حکمة العین ص ۳۱

مبدء اول- مراد از مبدء اول بطور مطلق ذات حق تعالی است که مبدء اعلى هم نامیده‌اند.

ابوالبركات گوید مبدء باشتراك لفظی اطلاق بر چند امر میشود از این قرار.

الف - نقطه که مبدء خط است یعنی خط از نقاط بوجود می‌آید

ب - فصل زمان که آن باشد که نهایت ماقبل و بدایت مابعد است.

ج - آنچه از آن چیزی صادر شود که فاعل و علت باشد.

د- آنچه در نظام افسرینش اول ماصدر می‌باشد و مبدء تکوین موجودات دیگر است و عبارت دیگر هر چیزی که مبدء صدور چیزی دیگر باشد ولو آنکه فاعل حقیقی هم نباشد مانند عقل اول

ه - بر چیزی که از او و در او است چیزی دیگر مبدء گویند مانند چوب برای تخت

و- به چیزی که شیئت شیء بدان است مبدء گویند مانند صورت برای تخت .

ز- به چیزی که شیء برای او است نیز مبدء گویند که غایت باشد .

و بعد گوید فاعل یا بطبع است مانند نار برای احراق و گاه برویت است مانند نجار

و گاه باراده است و گاه بقسر است و تسخیر و گاه قریب است مانند نار برای اسخان

و گاه بعید است و گاه ابعد است و گاه بالذات است و گاه بالعرض و گاه مشترك است

و گاه خاص است و گاه جزئی است^۲

و قابلیکه در او و از او است محل و موضوع و هیول و عنصر و ماده و اسطقس گویند

و هیولا شامل همه آنها میشود و قابل هم گاه ب صنع است مانند بذر برای نبات و گاه برویت

است مانند چوب برای تخت و گاه قریب است و گاه بعید است و گاه مشترك است در کل

که هیولای اولی و گاه خاص است برای بعضی موجودات ...

مبادی- مبادی علوم عبارت از اموری هستند که مسائل هر علمی تصوراً و تصدیقاً

متوقف بر آنها باشد.

مبادی تصویری هر علمی عبارت از حدود موضوعات و اجزاء و جزئیات و اعراض ذاتیه

آن علم است :

مبادی تصدیقه یا بین الثبوت، اند علوم متعارفه مینامند و یا بین الثبوت نمیباشند و در این صورت یا از روی حسن گمان بمعلم مورد تصدیق متعلم واقع میشوند اصول موضوعه نامند و اگر باینکار و شك تلقی شود مصادرات نامند.

شیخ گوید مبادی تصویری عبارت از اموری هستند که تصور مسائل هر عالمی بسته بآنها است و مبادی تصدیقه مسائلی است که تصدیق بانها بدیهی بوده و در اثبات مسائل علم بکار برده میشوند مانند تعاریف و اصول موضوعه و علوم متعارف و مصادرات و قضایای اولیه بدیهی مانند اصل امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع اند و غیره^۱

حاجی گوید آن قسمت از مبادی که بدیهی بوده و قابل انکار نیست علوم متعارفه گویند و اگر متعلم با آنکه خود قبول ندارد و بعبارت دیگر با انکار و عناد تلقی شود.

مصادرات گویند و هر گاه بطور اصل مسلم مأخوذ شود اصول موضوعه مینامند .

مبادی اربعة - مراد علل اربعة مشهور یعنی فاعل و غایت ماده است و باید توجه داشت که مبادی و مقدمات فعل هم از جهتی همان مبادی است و چهار است و از این جهت مقدمات فعل گویند .

مبادی خارجی - مراد علت فاعلی و غائی میباشد که خارج از ذات اشیاء اند
مبادی داخلی - مراد علت صوری و مادی و بعبارت دیگر هیولا و صورت است^۲
مبادی عالی - مراد از مبادی عالیة عقول مجردة طولیه و نفوس کلیة و عقول عرضیه به ترتیب میباشد که مبادی مفارقه هم نامیده اند .

مبادی عامه - مراد از مبادی عامه همان مبادی و مقدمات افعال است که عبارت از

۱- شفا ج ۲ - ۳۸۲ - فال مبادی التصوریة هی الحدود و الرسوم و التصدیقة - هی القضا یا المؤلفه منها الاقیسة و غیرها و المبادی الخاصة فی التصورات مثل الفصول و الخواص و العامة و المشتركة فیها مثل الاجناس و الاعراض العامة الماخوذة فی التعریفات و المبادی التصدیقة الخاصة مثل قضایا مخصوصة لها .. شرح منظومه سبزواری للالی - ص ۹

۲ - شفا ج ۱ ص ۶ -

علم (تصوری یا تصدیقی) و میل (مراتب میل) شوق و عشق است (اراده را اجماع هم نامند البته اراده جازم را) و حرکت عضلات باشد.

مبدء کل - از مبدء کل گاه تعبیر باحد شده و گاهی تعبیر به خیر و دیگر بار بفکر مجرد و مراد ذات حق تعالی است که مبدء المبادی است^۱

مبدع - مبدع بفتح دال عبارت از موجودی است که مسبوق بماده و مده نباشد و مبدع بکسر اسم فاعل یعنی ابداع کننده است و مراد ذات حق تعالی است که مبدع کل است.^۲

شیخ گوید هر موجودی که وجودش مسبوق بماده نباشد مبدع است و شایسته و احق برای آنکه مبدع نامیده شود موجودی است که بلا واسطه از ذات حق کسب فیض کرده و وجود یافته است که عقول میباشد.^۳

و گوید محدثی که مستوجب زمان نیست یا وجودش بعد از ازیس مطلق است و یا بعد از ازیس غیر مطلق است و بلکه بعد از عدم مقابل خاص در ماده موجود است. هر گاه وجودش بعد از ازیس مطلق باشد نحوه صدور او از علت صدور ابداعی است و برترین انحاء اعطاء وجود است.

متتالیان - قطب الدین گوید متتالیان دوامی باشند که میان اول و ثانی ایشان

۱ - شرح حکمة الاشراق ص ۴۰۴ - دستور العلماء ج ۳ - ص ۲۰۱ سیر حکمت جلد اول ص ۷۸

الفعل بمعنى المفعول اما ان يكون مسبوقاً بالمادة والمدة وهو الكائن و اما ان لا يكون مسبوقاً بشيء منهما وهو المبدع و اما ان يكون مسبوقاً بالمادة دون المدة وهو المخترع شرح منظومه ص ۱۸۲

۲ - ويحسن ان يسمى كل ما لم يوجد عن مادة سابقة غير متكون بل مبدعاً و ان نجعل افضل ما يسمى مبدعاً ما لم يكن بواسطة عن اولى ماريه كانت اوفاعليه ..

شفا ج ۲ - ۵۲۶ - ۲۲۷

۳ - درة التاج جلد سوم از فن دوم ص ۹۶

چیزی از ایشان نباشد خواه متفق باشند در تمام نوع چون خانه و خانه و خواه مختلف چون صفی از حجر و شجر^۱

متخالفان - دو امر متغایر در تمام ماهیت را متخالفان یا متغایران مینامند و بیان شد که تخالف مقسم تقابل است بعضی متخالفان را یکی از اقسام تقابل میدانند و گویند متخالفات دو امر وجودی هستند که اجتماع و ارتفاعشان هم کن باشد مانند ترشی و شیرینی که در محل واحد جمع میشوند و رفع آندو هم ممکن است و بنا بر این اقسام تقابل پنج است.

متداخل - هر گاه اجزاء ماهیتی بنحوی باشد که بعضی از آنها اعم از بعضی دیگر باشد آنرا متداخله گویند و اگر چنین نباشد متباینه خوانند.^۲

متشافعان - قطب الدین گوید متشافعان دو امری باشند که منقسم نشوند و میان اول و ثانی ایشان چیزی از نوع ایشان نباشد که نقطه و نقطه^۳

متصرفه - قوه متصرفه قوه ایست که مترتب در تجویف از اوسط دماغ میباشد و نحوه تصرف آن عبارت از ترکیب و تحلیل صور موجوده در خیال و معانی موجوده در حافظه است این قوه اگر عاقله را بکار بندد مفکره و اگر وهم را در محسوسات بکار بندد متخیله مینامند^۴

متصلان - قطب الدین گوید متصلان دو چیز باشند که دو طرف ایشان متلازم باشند چون دو خط که محیط باشند بزایه گاه باشد که اتصال را اطلاق کنند بر معانی دیگر^۵

متصله - قضیه متصله قضیه شرطیه ایست که حکم در آن صدقاً و کذباً بر تقدیر صدق مقدم بر مبنای علاقه لزومیه باشد و بعبارت دیگر میان مقدم و تالی رابطه لزومیه بر

۱ - درة التاج جلد سوم از فن دوم ص ۹۶

۲ - شرح حکمة العین ص ۴۳

۳ - درة التاج جمله سوم از فن دوم ص ۹۶

۴ - فی المتخلیه والواهمه والذاکرة اما المتخیلة فتسمى مفكرة ایضاً باعتبار استعمال الناطقة

ایها فی ترتیب فکر و مقدماته - اسفار ج ۴ - ۵۲

۵ - درة التاج جمله سوم از فن دوم ص ۹۷

باشد متصله لزومیه نامند و اگر میان آندو رابطه لزومیه نباشد اتفاقیه مینامند
 متعاقبان - عبارت از دوامری هستند که هر يك بدنبال دیگری وارد بر محلی شوند
 مانند صور متوارده بر هیولای اجسام که متعاقبات اند.
 متقابلان - متقابلان بدوامری میگویند که از يك جهت در محل واحد جمع نمیشوند.
 قطب الدین گوید متقابلان دوامری باشند که صادق نباشند بر شیء واحد در حالت
 واحده در جهت واحده.

اقسام تقابل بنابر مشهور چهار است:

الف - متقابلان به تقابل تضایف مانند ابوت و بنوت و بطور کلی هر دو امری که
 تعقل هر يك متوقف بر تعقل دیگری باشد متضایفان گویند و نسبت میان اند و را نسبت
 تضایف خوانند.
 ب - متقابلان به تقابل تضاد که دوامر وجودی هستند که میان اند و غایت خلاف و
 بعد باشد و اجتماعشان در محل واحد ممکن نباشد و لکن ارتفاعشان ممکن باشد مانند سیاهی
 و سفیدی

ج - متقابلان به تقابل سلب و ایجاب و آن دوامری هستند که یکی وجودی و دیگری
 عدمی باشد مانند انسان و لا انسان و عبارت دیگر نسبت میان وجود و عدم شیء را تقابل
 تناقض و اندو را متناقضان نامیده اند و نسبت میان اند و را نسبت تناقض گویند.
 د - متقابلان به تقابل عدم و ملکه که دوامری هستند یکی وجودی و دیگری عدمی
 لکن در طرف عدم شرط است شئانیت وجود یعنی از شأن آن متلبس بودن بوجود امری
 است که فاقد است و از این جهت ملکه گویند مانند تقابل میان بصرو عدمی که عدمی البصر
 است در مورد چیزی که از شأن آن داشتن بصراست چه آنکه شأن و صلاحیت وجود از لحاظ
 شخص اش باشد یا نوعش و یا جنسش^۱

مقدم - رجوع شود به کلمه تقدم

متلاصقان - قطب الدین گوید متلاصقان دوامری باشند که احدی از ایشان مماس

دیگری باشد بروجهی که منتقل شود بانتقال او^۱

متماسان - قطب الدین گوید اندو که ذواتشان دروضع مختلف باشند و اطرافشان دروضع متحد متماسان اند و چون ذوات ایشان با این دروضع متحد باشند متداخلان باشند^۲

متن واقع - مراد از اصطلاح متن الواقع نفس الامر است (یکی از معانی نفس الامر است)

میرداماد اغلب از کلمه نفس الامر جهان مافون زمان و زمانیات و ماده و مادیات را اراده کرده است.

متنی - متنی یکی از مقولات نه گانه عرض است و عبارت از بسودن چیزی است در زمان یا در حد زمان و یا نسبت چیزی است بزمان بنابر تعایف مختلفی که شده است^۳

مثل - امری که با امری دیگر در اوصاف مشترك باشد مثل آن گویند و مثال هر چیزی امری است که لااقل در یکی از اوصاف با مثل مشترك باشد و بالاخره مثل یعنی همانند بودن و جمع آن مثل بضم است و مثال یعنی شبیه و نمونه .

منظور از مثل و مثال و مثل در کلمات فلاسفه این است که برای موجودات جهان طبیعت وجودی است عقلانی که نه و نه وجود طبیعی و بلکه اصل آن است و موجودات طبیعی تراوشات فیض او آیند و عبارت دیگر مثل موجودات حافظ نوعیت موجودات اند و در معرض کون و فساد و خلع و لبس نمیباشند آنچه مشهور است این نظریه برای اولین بار بوسیله فیلسوف یونانی افلاطون اظهار شده است عبارات فلاسفه در اینکه مراد افلاطون از عقیده و بیانات خود راجع بمثل چه بوده است مشوش است.

شیخ الرئيس گوید افلاطون و استاد اوسقراط گویند برای موجودات دائره فانیه عالم جسمانی برای هر نوعی صورتی است عقلانی که در معرض فنا و زوال نیست و آن صور

۱- درة التاج جمله سوم از فن دوم ص ۹۷

۲- درة التاج جمله سوم - ۹۶

۳- اسفار ج ۲ - ص ۸۳

مثل اشیاء اند.

صدرا گوید آنچه بافلاطون و استاد اوسقراط در این مورد نسبت داده شده است آنکه آنان گویند برای موجودات جهان طبیعت صور مجردة ایست در عالم اله که مثل و مثل الهیه اند.

و در جای دیگر گوید افلاطون و پیروان او گویند برای هر نوعی از انواع محسوسه مثل عقلی و صورت مفارقة ایست که واقع در عالم عقل است.

میرداماد گوید مرتبه قرار و حضور مادیات متغیره فاسده دائره زمانیه در علم حق بر نحو ماثول و ابدیت غیر متقدره مثل الهیه است و صور روحانیه معلقه در متن دهر که نه در زمان و نه در ممکن اند مثل معلقه میباشند^۱

صاحب حکمة الاشراف گوید مثل معقله غیر از مثل افلاطونی است زیرا مثل افلاطونی ثابت و نور محض است که محل آنها عالم انوار است و مثل معلقه در عالم اشباح است او مثل افلاطون را عبارت از عقول متكافئة میداند و گاه از آنها تعبیر بمثل نوریه کرده است چنانکه مشائیان تعبیر بمثل عقلیه کرده اند.

لاهیجانی گوید و میان جبروت و ملکوت برزخی است که آن عالم ارواح و مثل نوریه است و میان ملکوت و ملک برزخی است که آن عالم مثال و اشیاء مادیه است. حاجی سبزواری گوید عقول متكافئة مثل مادون خود و مثال مافوق خود میباشند و عقیده معام دوم که گوید مثل عبارت از صور علمیه در ذات حق اند و ردود میداند.^۲

۱- قد نسب الى افلاطون الالهی انه قال فی كثير من اقواله موافقا لاستاده سقراط ان للموجودات صور مجردة فی عالم الاله وربما یسمیها المثل الالهیه وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقیة وان الذی یدثر ویفسد انما هی الموجودات التی هی کائنة - اسفار ج ۱ - ص ۱۳۹

۱- انما سمیت تلك العقول المتکافئة مثالا لكونه امثالا لما دونها و مثالات و آیات لما فوقها لانه صور اسمائه تعالی .. شرح منظومه ص ۱۹۴ - وقیل المثل عالم المثل یعنی المثل المعلقة التی بازاء الاشخاص مع ان الافلاطونییین قائلون بالمثل النوریة والمثل المعلقة - شرح منظومه ص ۱۹۸ - ۱۹۶ - وبعضهم وهو المعلم الثانی فی کتاب الجمع بین الرایین یحرفون *

و گوید مثال اشیاء کلی است یعنی وسیع است و هر گاه شنیده شود که فلاسفه گفته اند رب النوع کلی است مراد آنان کلی بمعنای مفهوم مشترك و صادق بر افراد کثیره نیست چنانکه از کلی منطقی فهمیده میشود بلکه مراد آنها از اطلاق کلی در مورد مثل و ارباب انواع سعه وجودی و احاطه با افراد ناسوتی است چنانکه مراد آنها که گویند فلك کلی است مراد احاطه آن است .

و در هر حال مثل افلاطونی بر این پایه استوار شده است که دیده شده است تمام اشیاء و موجودات جهان در معرض تحول و تغییر و تبدل اند و فنا و زوال پذیرنده و از طرفی با از بین رفتن افراد محسوسه ماده انواع بحال خود باقی اند و از طرفی دیگر موجودات را مبدء و موجد و علتی باید باشد که از او پدید آیند و آن مبدء و موجد ناچار خود پایدار است و در معرض فنا و زوال نیست و همواره مفیض و مفید وجود است و توجه کرده اند که انواع مختلف مادی و تمام کائنات جهان جسمانی را با اختلافات نوعی که دارند نمیتوان بیک مبدء و موجد مرتبط کرد پس ناچار برای هر نوعی از موجودات مادی جسمانی باید مبدء و فردی عقلانی باشد که فقط حافظ آن نوع بوده و ناچار باید مجرد باشد و مفید و مفیض و موجد افراد محسوسه و چون این امر با توحید کامل وفق نمیداده اند ناچار شده اند که بگویند برای هر دسته وعده از مثل مثل دیگری است که حافظ آنها است و همین طور متصاعداً تا برسد بمثل الا مثال که مبد کل و مفیض همه مثل است و بدین طریق پایه توحید خود را استوار کرده است .

مثالان- قطب الدین گوید مثالان دو مشارك باشند در حقیقتی واحد از آن روی که ایشان چنین باشند چون انسان و فرس که مختلفانند و جسمیت ایشان هر دو متمثالان اند علامه گوید مثالان دو چیزی هستند که هر يك از آنها جانشین دیگری شود مانند دو سیاهی در مقابل متخالفان که هیچ يك جانشین دیگری نمیشوند مانند سیاهی و سفیدی و حرکت^۱.

* الکلم فاولو المثل بالصور المرسمه فی ذات باریها- شرح منظومه ص ۱۹۸-

شرح حکمة الاشراق ص ۲۵۴- اسفار ج ۳- ۱۴۳- شرح منظومه ص ۱۹۷- قبسات ص ۱۱۱

۱- درة التاج جمله سوم از فن دوم ص ۲۱- شرح حکمة العین ص ۶۴

مثل خیالیه - مراد از مثل خیالیه همان مثل معلقه‌اند که گاه از آنها تعبیر بمثل حسه هم شده است رجوع شود به مثل معلقه .

مثل معلقه - گاهی از مثل معلقه تعبیر بخیال منفصل شده است بمناسبت آنکه مانند صور مرتسمه در خیال که وجود آنها وجود شبهی است و از آن جهت تعبیر باشباح معلقه هم شده است در هر حال مراد از مثل معلقه عالم اشباح است و از آن جهت موصوف باشباح‌اند که در مقدار شبیه باجسام‌اند و یا از آن جهت که شبهه وظل مثل نوریه‌اند^۱

شیخ اشراق گوید و صور معلقه عبارت از مثل افلاطونی نیستند زیرا مثل افلاطونی ثابت در انوار عقلیه‌اند و صور معلقه مثل معلقه در عالم اشباح‌اند.

چنانکه بیان شد افلاطون گوید جهان مادی و محسوس نمودیست عارضی و صوری و این نمود را معنائی نهانی است که محسوس نیست و بلکه معقول است و بحس در نمی آید و عقل آن را در میابد و اصل و حقیقت محسوسات است و محسوسات پرتوی از آنها هستند و هر مثلی نمونه کامل نوع خود میباشد و محدود بزمان و مکان نیست و برای عده از آن مثل مثل عالی هست و همین طور الاعلی فالاعلی تا برسد بمثلی که فوق آن مثلی نباشد و آن حقیقت مجردی که منشأ صدور تمام مثل است میباشد.^۲

مثول - چنانکه بیان شد بعضی علم انسان را باشیاء خارج بمثول یعنی تمثیل اشیا نزد عالم میدانند و این نظر به عقیده محققان فلاسفه مردود است .

مجرد - تجرید بمعنای جدا کردن ضمائ و خصوصیات شئی است بوسیله ذهن و عبارت دیگر شئی را عاری و خالی از ضمائ و وجود مورد لحاظ قرار دادن .

۱ - والصور المعلقة لیست بمثل افلاطون فان مثل افلاطون نوریة ثابتة فی عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة فی عالم الاشباح المجردة. - شرح حکمته الاشراق ص ۵۱۱ - اسفار ج ۱ - ص ۷۳ - والمثل المعلقة ای عالم المثال والخیال المنفصل - شرح منظومه ص ۱۸۴ - اسفار ج ۳ -

۲ - والسعداء من المتوسطین والزهاد من المتزهین قد یتخلصوا الی عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلویة - شرح حکمة الاشراق ص ۵۰۹ - ۲۵۴ - شرح منظومه ص ۸۰ - اسفار ج ۱ - ۸۲۹

کلمه تجرید نزد عرفا بمنعای عریان کردن شخص خود را از علایق دنیوی میباشد و مجرد کسی است که خود را از تمام علایق مادی دور نگهدارد .

حکما مجرد بامری میگویند که روحانی محض بوده و مخلوط با ماده نباشد. چنانکه گویند نفوس و عقول مجرد اند و یا عقول مجردات محض اند و نفوس ذاتاً و وجوداً مجردند و لکن در فعل متعلق بماده اند و مفاهیم کلیه و معانی عامه ذهنیه مجرد اند یعنی موطن آنها عقل است و لکن مرتبط با ماده اند زیرا منشأ انتزاع آنها ماده است و بنابراین صور مجردة علمیة مجرد محض نیستند و مجردات محضه همان عقول و نفوس کلیه اند و نفوس مدبره نیز مجرد محض نمیباشند زیرا در فعل متعلق بماده اند و مثل نوریة مجرد محض اند و لکن مثل معلقه نیم مجردند زیرا دارای مقدارند - مسئله مجرد سازی و فرق میان امور مجردة از ماده و مادیات از قدیم الایام بوسیله سقراط مورد توجه قرار گرفته است او قسمت مهم فلسفه خود را بر مبنای انتزاعیات و کلیات قرار داده است و بعداً شاگرد او افلاطون دنبال کار او را گرفته و بنهایت ممکن خود را رسانیده است فیلسوفانی دیگر مانند انکسا کورس قسمتی از مسائل فلسفی خود را بحث در اطراف امور مجردة قرار داده و میگفت ماده تنها نتواند نظم دهنده جهان باشد و از این جهت قائل بعقل کل که حاکم و ناظم طبیعت است شد و از این جهت او را اولین فیلسوفی میدانند که توجه به عقل مدبر بر جهان نموده است و میان امور مادیة و مجردة فرق گذارده است و لکن آنچه مسلم است آنکه منشأ فکر مجرد سازی و امتیاز کامل میان مجردات و مادیات و توجه باصیل بودن مجردات از افکار سقراط است.

مَجْعُول - کلمه مجعول بمنعای اثر فاعل است در کلمه جعل بیان شد که بعضی از فلاسفه گویند در عالم هستی آنچه مجعول بالذات است و اثر مستقیم فاعل است وجود مییابد و عدّه دیگر گویند ماهیت مجعول بالذات است و وجود مجعول بالعرض دسته دیگر میگویند مجعول نه وجود است و نه ماهیت بلکه آنچه مجعول است اتصاف ماهیت بر وجود است و بعبارت دیگر صرف اتصاف را مجعول میدانند.

مَجْهُول مَطْلُق - مجهول مطلق یعنی امری که به هیچ وجه از وجوه معلوم نباشد نه بعلم اجمالی و نه به علم تفصیلی نه بوجه و نه بکنه .

محاذات - محاذات عبارت از بودن دو چیز است در دو مکان بنحویکه در جهات مختلف نباشند .

محبت و عداوت - این اصطلاح را فلاسفه برای بیان دو قوه متضاد موجود در اشیاء بکار برده اند و گاه تعبیر بحب و نفور و گاه محبت و غلبت شده است .^۱
صدرا گوید هر قل حکیم در مقام بیان نظام آفرینش گوید بدو خلقت و اولین مخلوق محبت و منازعت بوده است و در این رأی انباز قلس نیز او را تأیید کرده است و گوید اولین صادر و مخلوق خدا محبت و غلبه است .^۲

و در جای دیگر گوید فلاسفه قدیم سبب تکوین و خلع و لبس عالم را محبت و عداوت میدانستند و در کتب تاریخی بیان شده است که امپدوکلوس حکیم یونانی قائل بدو قوه بوده است و تمام کائنات جهان و حوادث و جو در آن مستند بآن دو قوه میدانسته است و آن دو قوه حب و نفور و مهر و کین میباشد .^۳

محدث - رجوع شونده کلمه حادث .

محركات قدسیه - مراد از محركات قدسیه عقول مجردة است .

صدرا گوید برای هر يك از طبایع جسمانیة مدبر دیگری است فوق طبیعت بی شعور آنها و فوق نفوس جزئیة باشد حیوانیة ایست که شعوری برای آنها نیست مگر آنچه ملایم باشخصیت و هویت جزئیة و آنها ناچار مدبرات عقلیه و محركات قدسیه برای اغراض علویة اند بنابراین فعل انسان کامل بواسطه قوت نفس عالی و شریف خود در تدبیر بدن و تحريك قوای طبیعی و نفسانی شبیه است به فعل آن مدبرات عقلیه در تحريكات طبایع جسمانیة ..^۴

محسوس - محسوس یعنی آنچه بواسطه حواس ظاهری دریافت و ادراك شود در

مقابل معقول یعنی آنچه بواسطه قوای باطنی و عقل دریافت و ادراك گردد .

۱ - اسفار ج ۱ - ۶۲

۲ - رسائل ملا صدرا - ص ۹۹ - شفاع ۲ - ۱۸۷

۳ - نارع الفلسفة اليونانية ۴۲۴

۴ - اسفار ج - ص ۱۴۲

محسوس اول - به چیزی میگویند که در آلت حس مرتسم میشود و محسوس دوم صورتی از محسوس اول است که مرتسم در نفس میشود و بادر نفس حاصل میگردد .

شیخ گوید و محسوس اول بالحقیقت عبارت از چیزی است که در آلت حس مرتسم شده و آنرا درك کند و چنین مینماید که هر گاه گفته شود احساس کردم شیء خارجی را معنای آن غیر از معنی آن است که بگویند در نفس احساس کردم زیرا گفتار او که گویند شیء خارجی را احساس کردم این است که صورت آن شیء خارجی متمثل و مجسم شد در ذهن من و معنی آنکه گویند در نفس خود احساس چیزی کردم این است که صورت نفس او متمثل شده است و از همین جهت است که اثبات کیفیات نفسانیه محسوسه در اجسام کار دشواری است .^۱

محکم - فعل محکم فعلی را گویند که مبده اول آن تفکر باشد .

محل - محل عبارت از مکانی است که متمکن حال و ساری در آن باشد .

هر گاه حال و محل هر يك محتاج بدیگری باشند محل راهیولا واسطقیس و ماده و حال را صورت جسمیه مینامند و در صورتیکه محل بی نیاز از حال باشد محل را موضوع و حال را عرض مینامند .^۲

محمول - جزء اول قضیه حملیه را موضوع و جزء دوم را محمول مینامند چنانکه

در مثال «انسان حیوان» است حیوان حمل بر انسان شده و محمول است .

محمول بالضمیمه - محمول بالضمیمه عبارت از محمولی است که حمل آن بر موضوع مستلزم انضمام و انضیاف امری دیگر بموضوع باشد مانند حمل ایض بر جسم که که بعد از انضمام بیاض بر جسم درست است و در حقیقت مصحح حمل ایض بر جسم بیاض منضم بر جسم میباشد (کلمه مستلزم بمعنی مستدعی است) در مقابل خارج محمول که محمول متنزع از ذات موضوع است و حمل آن بر موضوع مستدعی ضمیمه شدن امری دیگر نیست .

مانند حمل ممکن بر ذوات ممکنات که متنزع از ذوات اشیاء است و باید توجه

۱ - شفا ج ۱ - ۲۹۷

۲ - دستور العلماء ج ۳ - ۲۲۳

داشت که عرضی بمعنای خارج محمول همان ذاتی در باب برهان است^۱

محو - محو در نزد عرفا بمعنای فناء عبد در ذات حق تعالی میباشد و طمس عبارت از فناء صفات است در آن .

محو و اثبات - میرداماد گوید کتاب محو و اثبات زمان است که ماحی فاسدات و مثبت کائنات است و بیان شد که عدّه گویند کتاب محو و اثبات نفوس منطبعة فلکیه است رجوع شود به لوح محو و اثبات^۲

محو - هر فلك مافوقی حاوی مادون و فلك مادون محوی مافوق خود میباشد رجوع شود به کلمه فلك.

مختار - هر فاعلی که فعلش باراده خودش باشد مختار مینامند^۳

مداخله - دو امریکه اجزاء اند و در یکدیگر داخل گردد بتمامه بطوریکه هر دو شاغل يك مكان شوند متداخل گویند و در کلمه تداخل بیان شد که این امر محال است .

مدبرات علویه - مراد از مدبران علویه بمعنای خاص نفوس فلکیه است.^۴

مدبر اول - مراد از مدبر اول ذات حق تعالی است و بطور کلی کلمه مدبرات اطلاق بر نفوس میشود و هر گاه باقید علویه «مدبرات علویه» گفته شود مراد نفوس ناطقه فلکیه است و هر گاه باقید سفلیه «مدبرات سفلیه» ذکر شود مراد نفوس ناطقه انسانی است^۵

۱ - شفا ج ۲ - ۳۵۱

۲ - دستور العلماء ج ۳ - ۲۲۷ - اسفار ج ۳ - ۲۲۷ - اسفار ج ۳ - ۸۹

و هذه الاستحالات والتلونانات كما انها تقع في عالم النفوس المنطبعة السماوية التي هي كتاب المحو والاثبات

اسفار ج ۳ - ۸۹

۳ - المختار ما يكون فعله بارادته لا ما يكون ارادته - اسفار ج ۳ - ۸۷

۴ - شرح حکمة الاشراق ص ۳۶۸

۵ - شرح حکمة الاشراق ص ۳۵۷ - ۳۸۵

مدرکات خمس مراد از مدرکات خمس قوای پنجگانه است که عبارت از حس مشترك خیال، واهمه، حافظه و متصرفه است.

مراتب وجود - قطب الدین گوید چون تأمل کنی وجود را و رایابی ابتدا کرده از اشرف فالاشرف بر مراتب او و وجود واجب را آنستکه او را اشرف اعلی است که لایتناهی است و عقول با اختلافیکه در رتبت دارند اشرف ممکنات اند و اشرف ایشان عقل اول است و تلوعقل اول در شرف نفوس سماوی است آنگاه مرتبه صور آنگاه مرتبه هیولای مشترك میان عناصر و از اینجا آغاز میکند در ارتقاء.^۱

شیخ اشراق در مقام بیان طبقات و مراتب موالید گوید همانطوریکه نفوس احتیاج بمتوسطی دارند که روح نفسانی باشد بعضی از جهت شدت نقصی که دارند احتیاج بروح نفسانی ندارند مانند نفوس نباتیه و قسمتی از معادن نزدیک به هیئت نباتیه یعنی متوسط میان نباتات و معادن است مانند مرجان و پاره از نباتات نزدیک به حیوان است یعنی حد فاصل میان نبات و حیوان میباشد مانند درخت خرما و قسمتی از حیوانات نزدیک به انسان اند در کمال قوای باطنه مانند فرد و غیره.^۲

مرتبه احدیت - فیصری گوید عرفا وجود بشرط لا را مرتبه احدیت و جمع الجمع و حقیقه الحقایق و مرتبه عمی نامند که مرتبه استهلاك کلیه اسماء و صفات در او است. مرتبه واحدیت - فیصری گوید وجود بشرط شیء اگر بشرط جمیع اشیاء لازمه آن گرفته شود مرتبه الهیه است که عرفا مرتبه واحدیت و مقام جمع هم نامیده اند.^۳ مرداد - رب النوع اشجار را حکماء فرس بنام مرداد نامیده اند رجوع شود به کلمه اردی بهشت.

مرکب - مرکب مقابل بسیط است رجوع شود به کلمه بسیط و مرکب. مرکبات طبیعی - مراد از مرکبات طبیعی موالید ثلث است.

۱- درة التاج جمله پنجم از فن دوم ص ۹۰

۱- شرح حکمة الاشراق ص ۳۸۳-۳۸۴

۲- شرح فیصری بر فصوص صفحه ۱۰

مر کبات عقلی - اموری که با تعمل و تحلیل عقلی منحل با جزائی شوند و وجود خارجی آنها در ظرف خارج منحل با جزائی نگردد مر کبات عقلیه گویند مانند نوع که در عقل منحل بدو جزء ذاتی میشود که جنس و فصل باشد و در خارج يك امر است .

و بالجمله اموری که در ظرف عقل و ذهن منحل بچند جزء شده مر کبات عقلیه اند در مقابل مر کبات عینیه که اجزاء آنها خارجی میباشد مانند تر کیب جسم از ماده و صورت و مانند هوالید که مر کبات طبیعی اند و در هر حال بعضی از اشیاء هستند که بواسطه انتزاع و عملیات ذهنی منحل بچند جزء میگردند و بعضی دیگر در خارج منحل با جزائی میشوند^۱ و بالاخره هر امر مر کبی که اجزاء آن بیکدیگر حاجت تمام داشته باشند و یا از تر کیب آنها حقیقت واحده درست شود مانند معجونی که مر کب از چند دارو است و بمنظور حصول خاصیت دیگری تر کیب شوند که هیچ يك از واحدهای مر کب دارای آن خاصیت حاصله نیست مر کب حقیقی میگویند در مقابل مر کب به تر کیب مجازی رجوع شود به کلمه تر کیب .^۱

مزاج - کلمه مزاج بمعنای اختلاط و مزاج است و چون اختلاط عناصر و ارکان موجب حدوث کیفیت مخصوص است آن کیفیت را مزاج میگویند از باب نامگذاری مسبب باسم سبب.

در هر حال مزاج کیفیتی است حاصل در جسم که از عناصر متضاد کیفیه تر کیب یافته باشد و یا کیفیتی است ملموسه از جنس اوائل ملموسات و متوسط میان کیفیات اربعه اول یعنی حرارت و برودت و یبوست و رطوبت.

شیخ در تعریف مزاج گوید مزاج عبارت از کیفیتی است که از تعادل کیفیات متضاده موجوده در عناصر متصفرة الاجزاء حاصل و حادث میشود و از تفاعل قوای بعضی از اجزاء در بعضی دیگر کیفیتی حادث میشود که متشابه در همه آنهاست و قبلا در مورد اقسام مزاج از حار و معتدل و

۱ - شفا ج ۱ - ص ۱۱۵ - ۱۶۹ - اسفار ج ۲ - ۱۵۴

۲ - شرح منظومه ص ۹۹

مزاج خارج از اعتدال بحث شده است^۱

و در مقام بیان اقسام علت و بیان ترکیب جسم از ماده و صورت گوید از فعل بعضی از اجزاء در بعضی دیگر و انفعال آنها برای جمله آنها کیفیتی حاصل میشود متشابه که آن کیفیت را مزاج میگویند و در این هنگام مستعد برای صورت نوعیه میشود. شیخ اشراق گوید مزاج کیفیتی است متوسط که حاصل میشود از کیفیات متضاده که در اثر اجتماع و ترکیب عناصر و تفاعل آنها در یکدیگر پدید میآید. که متشابه در جمیع اجزاء است^۲

قطب الدین گوید چون عناصر اربعه بعضی با بعضی مجتمع شوند بروجهی که آن اجسام تفاعل کنند بواسطه کیفیات متضاده تا حدیکه حاصل شود از ایشان کیفیتی متوسط متشابه در جمیع اجزاء این اجتماع امتزاج ایشان باشد و آن کیفیت متوسط مزاج و فساد با مزاج فرق دارد.^۳

شیخ اشراق گوید و حاصل فرق میان مزاج و فساد این است که فساد بطور کلی متبدل و متحول میشود بعضی به بعضی دیگر و لکن مزاج حد متوسط متجمعات است و از اجتماع و ترکیب و عبارت دیگر از مرکبات موالید ثلث پدید میآید که عبارت از حیوان نبات و معادن باشد.^۴

مزاج اتم - مراد از مزاج اتم اعلا درجه مزاج که نزدیک به نفس است میباشد که نزدیک به نفس نیائی است که در مرتبه اعلا حد فاصل میان نبات و حیوان است و گاه از مزاج اتم مزاج معتدل را اراده کرده اند.^۵

۱- شفا ج ۲-۲۴ ج ۲- ۵۷۴ ج ۱- ۲۲- المزاج کیفیة تحدث من تفاعل کیفیات متضادة موجودة

فی عناصر متصغرة الاجزاء . شفا ج ۱- ۴۴۳- درة التاج جملة چهارم از فن دوم ص ۲۷

۲- شرح حکمة الاشراق ص ۴۳۷

۳- درة التاج جملة چهارم از فن دوم ص ۲۷- دستور العلماء ج ۳ ص ۲۴۶

۴- شرح حکمة الاشراق ص ۴۳۸

۵- قبسات ص ۴۳

مزاج اول- مراد از مزاج اول کیفیات اصلی عناصر اربعه (برودت حرارت پیوست رطوبت) میباشد در مقابل مزاج دوم که کیفیات حاصله از امتزاج وترکیب اجزاء عناصر است ۱۰

مزاجات - مراد از این اصطلاح اختلاط و امتزاج عناصر است که باعث پدید آمدن موالید ثلث میباشد این امتزاج را مزاجات اربعه هم مینامند^۲

متساویان- هرگاه دو کلی از لحاظ مصداق یکی باشند و هر یک بر مصداق دیگری بطور کلی صادق باشد چنین دو کلی را متساویان مینامند.

مسامته- بیان شد که برهان مسامته یکی از براهینی است که بمنظور اثبات تناهی ابعاد اقامه شده است حاصل برهان آنکه.

دو خط متوازی هرگاه بنحوی از انحاء مساوات یکدیگر کردند در اولین نقطه مسامته زاویه حادث میکنند و ناچاراً این نقطه در مسامته بایستی وجود داشته باشد بعد از این مقدمه گفته شده است .

که خطی از مرکز کره بطور متناهی و مستقیم (بافرض) خارج میکنیم و خط دیگری بطوری نهایت از خارج کره محاذی با آن رسم مینمائیم و بعد کره را حرکت میدهم بنحویکه خط مخرج از مرکز کره با خط خارج یعنی خطی که از خارج کره رسم شده است مسامت (هم سمت) شوند و ناچاراً حصول مسامته در اولین نقطه خط متناهی با غیر متناهی است و با فرض اینکه خط خارج از کره غیر متناهی است هر نقطه از آن که اولین نقطه مسامته فرض شود مافوق آن نقطه دیگری است بطوری نهایت و در نتیجه لازم میاید که اولین نقطه هم سمت یعنی مسامت نباشد و بالتیجه مسامته حاصل نگردد و این امر خلاف فرض و واقع است زیرا بالوجدان میدانیم که موازات قطع شده و مسامته حاصل شده است^۳

۱ - شفاع ۱ - ۴۴۲ - ۳۷۹ -

۲ - شفاع ۱ - ۲۱۵ -

۳ - شرح منظومه ص ۲۲۳ - شرح حکمة العین ص ۱۷۳

مسخ - انتقال نفوس انسانی را بعد از مرگ بر جسد حیوانات مسخ گویند.

مشاؤون - شیخ بهاء در کشکول گوید توصل و نیل بمطالب و مسائل عقلی و نظری یا از راه فکر است طریقه متکلمان و مشائیان است و یا بطریق ریاضت و آن طریقه صوفیان و اشراقیان است.^۱

مشابهت - همانند بودن شیء باشیء دیگر اگر در کیف باشد مشابهت مینامند.
مشارق ثلث - مشارق سه گانه عبارت از مشرق اعتدال و مشرق صیف و مشرق شتا میباشد در مقابل مغارب سه گانه.^۲

مشروطه عامه - قضیه مشروطه عامه نزد منطقیان قضیه ایست که حکم در آن بضرورت ثبوت محمول برای موضوع یا سبب آن از موضوع بشرط اتصاف ذات موضوع بوصف عنوانی باشد اعم از آنکه وصف جزء موضوع باشد یا ظرف ضرورت باشد.^۳

مشوق اول - مشوق اول هر گاه بطور اطلاق ذکر شود مراد حق تعالی میباشد.
مشیت - مشیت عبارت از تجلی ذاتی و عنایت سابقه بر ایجاد معدوم و اعدام موجود است و آن اعم از اراده است زیرا اراده عبارت از تجلی ذات است برای ایجاد معدوم^۴

مصادرات - مصادرات عبارت از مبادی تصدیقی خاصی است که «بینه الثبوت» باشد به نفسه و متعلم از معلم باشك و عناد و انکار میگیرد و وجه نامگذاری آن مبادی بمصادرات از آن جهت است که منشأ صدور اثبات مسائل علم است^۵

مصور عقلی - مراد از مصورات عقلی مبادی عالیه اند.

صدرا گوید نفس از آن رو که محل ارتسام صورت عقلی و علوم نفسانی است بیک اعتبار لوح کتابی است و باعتبار دیگر جوهر متکلم ناطق است زیرا او را دو وجه است. یکی وجه و

۱ - دستور العلماء ج ۳ - ص ۳۶۵

۲ - شفا ج ۱ - ص ۵۳ - ۲۶۹

۳ - دستور العلماء ج ۳ - ص ۲۶۳

۴ - دستور العلماء ج ۳ - ص ۲۷۱

۵ - دستور العلماء ج ۳ ص ۲۷۱

طرف اوبه - صور عقلی و قلم علوی است که بواسطه قلم علوی - صور بصور علوم شود و وجه و طرف دیگر آن بقابلی است که این صور را از آن قبول میکند و میشوند از او کلام^۱

مطلب ماهو - مطلب ماهو پرسش و سؤال بوسیله « ماهو » است چنانکه گویند «الانسان ماهی و برد و قسم است یکی پرسش بشارحه که منظور سؤال از شرح اسم و علم بمعنای لغوی مورد سؤال است و دیگری بمحققیه که مطلوب استعلام حقیقت و ماهیت شیء مورد سؤال است رجوع شود به کلمه ما.

مطلقة عامه - مطلق یعنی امری که شایع در جنس خود باشد آب مطلق یعنی آب غیر مضاف مطلق آب یعنی هر نوع آبی مطلقه عامه فضیه است که مقید بقید لادوام یا لاضرورت و قیدی دیگر نباشد.

معدن - معدن یکی از موالید ثلث است.

معدوله - هر قضیه ای که حرف سلب جزئی از آن باشد چه آنکه جزء موضوع باشد و یا محمول و یا هر دو قضیه معدوله مینامند اگر جزء موضوع به تنهایی باشد معدوله الموضوع و اگر جزء محمول به تنهایی باشد «معدولة المحمول» و اگر جزء هر دو طرف باشد «معدولة الطرفين» مینامند و از آن جهت معدوله گویند که حرف سلب که برای سلب نسبت است از معنی خود عدول کرده و جزء یکی از دو طرف شده باشد.

معدوم - یعنی نیست شده.

المعدوم لا یعاد - یعنی امری که معدوم و نیست باشد قابل بازگشت نیست چنانکه قبلابیان شد فلاسفه سه اصل و قاعده را مسلم شمارند اصل اول آنکه هیچ چیز معدوم و نیست مطلق نمیشود اصل دوم آنکه هیچ معدوم مطلق و نیست محض موجود نمیشود اصل سوم هیچ امری بدون علت و سبب موجود نمیشود.

بنابر اصل اول هیچ چیزی معدوم محض نخواهد شد نهایت اشیاء همانطور که بیان شد همواره در معرض خلع و لبس بوده و صورتی راها و صورتی دیگر پذیرد و معدوم شدن اشیاء عبارت از همان برهم خوردن صورت ترکیبی آنها است والا ماده و اجزاء ترکیب

کنند اجسام و مرکبات معدوم و نیست محض نخواهند شد و بنا بر این میتوان گفت که اصولاً چیزی معدوم نمیشود لکن بحث فلاسفه در مورد اعاده معدوم و عدم آن بر مبنای معدوم و متلاشی شدن همان صورت و هیئت تر کبیری اشیاء است.

قطب الدین گوید و معدوم را اعادت نکند بعینه یعنی باجمیع عوارضی که مشخص او باشد که میان معاد و مستأنف الوجود فرقی است.^۱

این مسئله یعنی اعاده معدوم را متکلمان و فلاسفه در مورد معاد جسمانی بمیان آورده اند.

متکلمان در مورد نحوه بازگشت و حشر اجساد در روز رستاخیز که شرایع آسمانی بیان کرده اند اختلاف نموده اند.

آنچه از ظاهر شرایع دانسته میشود حشر اجساد و معاد جسمانی میباشد. باین معنی که ابدان انسانی با همین وضع و خصوصیات که در نشأه دنیاوی هستند بعد از مرگ در نشأه آخرت محشور میگردند و مجدداً زنده میشوند و به حیات جاوید وابدی ادامه میدهند.

آخوند در مورد نحوه معاد و اقوال مختلفی که در این مورد هست شرح مبسوطی بیان نموده است ماحصل کلام او اینکه:

برای هر يك از صور طبیعی که در عالم شهادت است صورت نفسیه ایست در عالم غیب که معاد و مرجع صور طبیعی است و بعد از بیان چگونگی ارتباط صور طبیعی عالم شهادت با صور عقلی عالم غیب نظر خود را در مورد نحوه معاد اظهار نموده است، عقاید و نظریات فلاسفه در نحوه معاد متفاوت است.

شیخ گوید معاد جسمانی را از راه شرایع میتوان ثابت نمود و از راه دلائل عقلی ثبوت آن دشوار است.

شیخ اشراق گوید اما اشقیاء مخلد در عناصر جسمانی و حجب ظلمانی آندو در آنجا معذب بعذاب دردناک میباشند و سعداء و اولیاء اله در حضرت ربوبی و عالم عقول منقسم بلذات

۱ درة التاج جمله سوم از فن دوم ص ۸

روحانی اند و نفوس متوسطان بعالم مثل معلقه باز گشت کند و معاد آنها همین است.^۱
و گوید نفوس انسانی بعد از مفارقت از بدن بر پنج قسم اند زیرا که نور اسفهدی یا
آنکه در دو جنبه حکمت علمی و عملی کامل اند و یا متوسطان در دو جنبه علم و عمل و یا
در قسمت عمل کامل بوده نه در قسمت علم و یا بر عکس در جنبه علم کامل اند و در جنبه عمل ناقص
و یا در هر دو جنبه علم و عمل ناقص اند.

نفوسی که از نوع اول باشند کامل در سعادت اند و از سابقین مقربین اند.
و نفوسی که از نوع دوم و سوم و چهارم اند از متوسطین در سعادت اند و هر چهار قسم از
اصحاب یمین اند و قسم پنجم کامل در سعادت بود و از اصحاب شمال است.^۲
صدرا در مقام بیان آنکه قوای نفس که متعلق به بدن است بعضی از آنها کمتر قبول
تجزیه میکنند و بعضی دیگر زیاده تر قبول تجزیه میکنند و اینکه چگونه با تبدیل قوی و
تبدل افعیل شخصیه آن باز هم منسوب بنفس شخصی است و همین طور بدن چگونه با
شخصیت خاص خود باقی میماند شرح مفصلی بیان کرده و اقوال و نظریات خاصی که در این
مورد گفته شده ذکر و پس از نقض و ابرام آنها و تأیید و اثبات عقیده مختار گوید
مسائل و مطالبی چند مترتب بر این مسئله است که از جمله اثبات معاد
جسمانی و حشر اجساد است حتی نبات و جماد و از جمله کیفیت ارتباط معلولات بعقل خود
و از جمله کیفیت بقاء انسان است در هر آن تبدیل ذات او و این معنی همان است که از درك
آن شیخ الرئیس ناتوان بوده که در جواب سؤال بهمنیار در تجویز تبدلات ذات گفت من
ملزم نیستم که جواب تو را بدهم و مسئول آن هم نیستم.^۳

۱ - شرح حکمة الاشراق ص ۴۹۶ - ۵۰۹

۲ - والسعداء من المتوسطین والزهاد من المتنزهین قد یتخلصون الی عالم المثل المعلقه التي
مظهرها بعض البرازخ العلویة ولها ایجاد المثل والقوة علی ذالك - شرح حکمة الاشراق ص
۵۰۹ - ۴۹۶

۳ - اسفار ج ۴ - ۱۲۴ - ۱۶۹ - ۱۵۲

شیخ در مورد معاد گوید از مسائل مربوط بمعاد جسمانی منقول از شرع است و اثبات آن از راه شریعت و اخبار و آیات اسان است و قسمتی از آن مدرک به عقل و قیاس و برهان است که سعادت و شقاوت ثابتۀ برای نفس باشد و بعد از توضیح و تفسیر مفصلی که در مورد سعادت و شقاوت داده و بیان آنکه سعادت و شقاوت و لذات بدنی مورد توجه حکماء و اولیاء و مقربین نیست و اینکه کمال مطلوب مقربین خیر و وصول بلذات حقیقی و خیر مطلق بوده و توجهی بلذات مادی بدنی ندارند شرحی در مورد چگونگی حشر اجساد و اقوال و نظریات خاصی که اظهار شده است داده و آنچه نتیجه گرفته است آنکه اثبات معاد جسمانی بطریق شرع بلا اشکال است.^۱

ابوالبرکات بغدادی در این مورد بعد از ذکر مقدمات و بیان عقاید و نظریات مختلف و ادله منکرین معاد جسمانی خود نتیجه گرفته است که معاد جسمانی است و ارواح مجدداً بآبدان بازگشت میکنند.^۲

و در هر حال این مسئله را فلاسفه بر مبنای این قاعده کلی که آنچه معدوم شود با تمام خصوصیات و عوارض و مشخصات بازگشت نتواند کرد بیان کرده و گویند اجساد با همین ساختمان و مشخصات و ضمائ و حالات و خصوصیات زمانی و مکانی و غیره که در دنیا دارند بعد از فنا و زوال بر نمیگردند و بعضی گفته اند مسئله امکان و یا امتناع اعاده معدوم ربطی با مسئله معاد جسمانی ندارد.^۳

معدوم ممکن - معدوم ممکن یعنی معدومی که ممکن الوجود است در مقابل ممتنع در محل خود بیان شده است که هر ممکن الوجودی نظر بذات اولیس است و نظر

۱ شفا ج ۲ - ص ۶۳۴ - ۴۴۶

۲ المعتمد ابوالبرکات ج ۲ - ص ۲۴۰ - ۲۴۵ - قل من یحیی العظام و هی رمیم - قرآن مجید .

۳ والمعدوم لا یعاد مع جمیع عوارضه فی وقت آخر والا لعید مع اختصاصه بالوقت الذی کان موجوداً فیه لکونه من عوارضه فیلزم إعادة الوقت - شرح حکمة العین ص ۲۳ - اسفار ج ۴ - ۱۴۱ ج ۱ - ۸۶ - شفا ج ۲ - ۲۹۸

بانتسابش بعلت موجود است (لیس است) و از این جهت است که گویند معدوم ممکن قبل از وجودش جائز الوجود است زیرا اگر جائز الوجود نباشد ممتنع الوجود خواهد بود و اشاره شد که فرقی که میان معدوم ممکن و معدوم ممتنع هست ایجاب کرده است که عدّه از متکلمان فائل بواسطه میان موجود و معدوم شوند که آنرا ثابت نامیده‌اند.

شیخ گوید هر معدومی قبل از وجودش جائز الوجود است پس جواز وجودش قبل از وجودش موجود است و اگر موجود نمی‌بود ناچاره معدوم می‌بود و در نتیجه جائز الوجود نبود و ممتنع الوجود بود بنابراین جواز وجود قبل از وجود موجود است.^۱

صدرا گوید اما قول معتزله که گویند معدوم خود شیء است و اینکه معدومات در حال عدم خود و در حالی که منفک از وجوداند بعضی از بعضی دیگر متمایز بوده و مناط علم خدای متعال در ازل همانها می‌باشند گفتار سخیف و باطلی است.^۲

و در هر حال گویند مسلم است که میان نفی امکان و امکان منفی فرق است و بنابر این معدوم ممکن که امکان منفی است غیر معدوم ممتنع است که نفی الامکان است
معرفت - معرفت عبارت از ادراك امر جزئی یا بسیط است و علم عبارت از ادراك کلی یا مرکب است.

قطب الدین گوید و چون مدرک چیز را ادراك کند و اثر آن در نفس او منحفظ ماند آنگاه دوم بار ادراك کند و ادراك کند با آن که او است که اول بار ادراك کرده آنرا معرفت خوانند.

مبحث معرفت یکی از مسائل مهم فلسفی است که از قدیم الایام مورد توجه فلاسفه و علماء علم معقول واقع گردیده است و در مورد چگونگی حصول و اندازه و ارزش آن نظریات و عقاید بسیاری اظهار شده است.

ظاهراً برای اولین بار سوفسطائیان توجه کاملی به مبحث علم و معرفت و حدود و ارزش آن کرده‌اند و در این مورد چنین گفته‌اند که آنچه حس دریابد نسبی است و نه تنها

۱ - شفا ج ۱ - ۱۱۰ - ج ۲ - ۲۹۵

۲ - اسفار ج ۳ - ص ۳۷

نسبی بودن معرفت از نظر علم باشیاء است بلکه از نظر شخص عالم نیز نسبی است و هر چه را که هر که دریابد نسبت با او و برای او همان درست بوده و علم است و بطور کلی نظریات فلسفی آنان در مورد معرفت در سه اصل خلاصه میشود .

الف - هیچ چیز موجود نیست .

ب - بر فرض وجود یعنی موجود بودن شناخته نمیشوند یعنی امکان شناخته شدن را ندارند .

ج - بر فرض که علم و معرفت باشیاء ممکن باشد یعنی اشیاء خارجی شناخته شوند انتقال آن بغير ممکن نیست .^۱

در هر حال سوفسطائیان ملاک و معیار صحیحی برای مدرکات و معرفت بشری قائل نبودند .

شکاگان از این مرحله پارا فراتر گذارده و بطور کلی منکر علم شدند و گویند آنچه را بشر بعنوان علم تلقی کرده است جهل محض است و اصولاً مشاهده میشود که مسئله بعنوان قطع مورد بحث و فحص قرار گرفته و بعد از مدتی فساد و بطلان آن ظاهر میگردد و بنابراین از کجا میتوان اطمینان کرد که آنچه را امروز بعنوان علم و معرفت قطعی تلقی مینمائیم زمانی دیگر بطلان آن ثابت نگردد و علاوه مشاهده میشود که در هر مسئله از نظر علما اختلافات و عقایدی چند اظهار میشود و هر يك با برهان و دلیل ثابت میکند که عقاید او درست و عقاید مخالف ناصواب است و از کجا که عقاید همه آنان مردود نباشد

در هر حال در تمام مسائل و مباحث این نوع تشکیکات وجود دارد ؛

در مقابل سوفسطائیان که ملاک کار آنان جدل و سفسطه بوده است و شکاگان که معیار و مبنای بحث آنان تشکیک و واقعیات بوده و انکار کردن علم و معرفت از خصائص ممتاز آنها بشمار میرود جزمی مذهباند .

ظاهراً سقراط حکیم یونانی اولین فیلسوفی باشد که ملاک سعادت را علم قرار داده است و در این راه طریق مبالغه را پیموده است .

انعکاس آراء و عقاید سوفسطائیان در حکیم اثرزیادی داشته است
او حصول علم رانه تنها ممکن دانسته است بلکه مدار و معیار حق از باطل را علم
دانسته و انحرافات اخلاقی را مستند بجهل میدانسته است و علم را تنها وسیله نیل بسعدت
میدانسته و عمل و عقاید سوفسطائیان را تقبیح مینمود و علم را برای علم میدانست.
در هر حال بنظر او ذهن انسان قادر است آنچه را که بخواهد دریابد.

افلاطون بر بنای استاد خود نیز پیرو اصالت علم و عقل گردیده و حتی عالم معقول
را اصل و حقیقی شمرده و آنچه به حس درمیاید امور غیر واقعی میدانسته است.

او برای علم حدی قائل نبوده و باندازه در این راه مبالغه کرده است که مدت‌ها
فکر بشر را بطور کلی از جهان جسمانی و مادی و عالم محسوس متوجه بعالم معقول محض
کرده بود: او اصولاً منشأ و مبدء حصول معارف را که دیگران حواس ظاهری میدانستند
قبول نکرده و گوید که عقل خود حقایق را اندر یابد و از عالم معقول حقایق وجود بر نفوس
بشری اشراق میگردد و بالاخره تجرّبه و تحقیق در اشیاء محسوس مادی بآستانه حواس
ظاهری و مدرکات باطنی ملاک کشف حقایق و معرفت بشری نمیشد.

ارسطو با آنکه عالم ماده و جسم را بطور کلی منکر نبوده است و برای حواس ارزش
قائل بوده است مع ذلک در تحت تأثیر عقاید دیگران معرفت حقیقی را مستند بمدرکات
عقلی بدون برخورد داشتن از نتیجه حواس میدانسته است.

افلاطونیان اخیر نیز همان عقاید افلاطون را در باب معرفت پذیرفته اند و بدین ترتیب
ملاحظه میشود که چه اندازه هر یک از مذاهب مختلف فلسفی از حقیقت و واقع دور شده اند
پس از تکمیل و توسعه علوم فلسفی بدست دانشمندان اسلامی و انتقال آن به مغرب زمین
و بالاخره سپری شدن قرون وسطی مسئله معرفت نیز بعنوان یکی از مسائل مهم فلسفی مورد
توجه فلاسفه اروپا قرار گرفت^۱

معرف- مجموع تصورات بدیهی که باعث وصول به مجهولات تصویری میگردد و
بواسطه آنها مجهولات تصویری کشف میگردد معرف مینامند و قبلاً بیان شد که منشأ تمام معارف

۱- قصة الفلسفة الیویانیه ص ۱۰۲- دستور العلماء ج ۳- ۲۸۵

بشری و سرچشمه همه آنها حواس ظاهری است که در تحت تأثیرات و تأثرات خارجی و عوامل محیطی انعکاسانی حاصل و اشیائی را بقوای باطنی منتقل مینمایند و از همین جهت است که شهاب الدین گوید کسی که فاقد یکی از حواس باشد فاقد يك علم است مثلاً اگر فاقد قوه بینائی باشد نسبت به مبصرات عالم نخواهد بود و همین طور است سایر حواس دیگر .

معانی عامه - مفاهیم و کلیات ذهن را مفاهیم و معانی عامه نامیده اند .

معقول ثانی - معقول ثانی یا معقولات ثانیه عبارت از اموری هستند که عروض آنها بر معروضات خود در عقل باشد و عبارت دیگر عارض و معروض اگر هر دو در عقل باشد معقولات ثانیه مینامند مانند کلیت، جزئیت که در موطن عقل عارض بر اموری شوند که خود آنها نیز امور عقلی و مفاهیم ذهنی باشد.

در محل خود بیان شده که معقول ثانی با اصطلاح فلسفی عبارت از امری است که عروض آن بر معروض در عقل باشد چه آنکه اتصاف هم در عقل باشد یا در خارج ولیکن با اصطلاح منطقی عروض و اتصاف هر دو در عقل میباشد.

جاجی سبزواری گوید توضیح آنکه عارض بر سه قسم است.

الف - عارضی که معروض آن بر معروض و اتصاف معروض بآن در خارج است مانند سیاهی که عارض بر جسم است در خارج و بدیهی است که این گونه امور هم با اصطلاح منطقی و هم با اصطلاح فلسفی معقول اول اند.

ب - عارضی که عروض آن بر معروض و اتصاف معروض بدان هر دو در عقل اند مانند کلیت .

ج - عارضی که عروض آن بر معروض در عقل است ولیکن اتصاف بمعروض در خارج است .

مانند ابوت که ولو آنکه بازاء آن چیزی در خارج نیست مانند کلیت لکن اتصاف اب با بوت در خارج است و هر دوی آنها معقول دوم اند.^۱

۱ و توضیح المقام ان العارض ثلثة اقسام عارض یکو عروضه للمعروض و اتصاف المعروض به* *

معلق بر ممکن - فلاسفه گویند امری که معلق بر ممکن است خود ممکن است زیرا معنای تعلیق بر ممکن اخبار بثبوت معلق است در موقع وزمان ثبوت معلق علیه و همین طور است تعلیق بر محال که محال است زیرا مادام که معلق علیه محقق نشود معلق نیز محقق نخواهد شد و اگر معلق علیه ممکن باشد معلق ممکن و اگر محال باشد محال است و تعلیق بر واجب درست نیست زیرا معلق علیه باید امری باشد که در حین تعلیق محقق و متحصل نباشد و این امر با واجب بودن منافات دارد .

معلول - در تحت عنوان علت بیان گردید که معلول شأنی از شئون علت میباشد و از این جهت است که میگویند معلول بایستی مناسب با علت خود باشد و وحدت معلول مستلزم وحدت علت است و بالعکس و تخلف معلول از علت تامه محال است و معلول بعلة خود واجب میشود و از شرائط علیت و معلولیت سنخیت میان اندو است و بر مبنای قواعد و اصول مذکور مسائل و اموری چند استوار کرده اند که هریک در محل خود بیان شده است.

و فرق میان علت و شرط و نحوه ارتباط علل با معلولات و در کلمات مخصوص بخود بیان گردیده است^۱

معلول ابداعی - بطور کلی عقول مجرد را معلولات و موجودات ابداعی مینامند و عالم مجردات عقلیه - عالم مبدعات مینامند.

معلول ابداعی بر مبنای فلاسفه که اول ما صدر را عقل اول میدانند همان عقل اول است و در هر حال آنچه وجودش مسبوق بماده و مدت نباشد مبدع است .

فی الخارج كالسواد وظاهر انه معقول اول بكلا الاصطلاحين وعارض فيه كلاهما في العقل کلیت و عارض عروضا في العقل و لكن الاتصاف به في الخارج كالابوة . . . شرح منظومه سبزواری ص ۳۵ - اسفار ج ۳ - ۱۳ حاشیه شفاع ۲ - ۲۷۳

۱ ان وجود المعلول في نفسه هو بعينه وجوده لفاعله و هو بعينه صدور عنه بلا اختلاف حیثیه اصلا - اسفار ج ۳ - ۷۱ - ۷۶ - شرح حکمة العین ص ۱۰۹ - قبسات ۱۶۷ - شفا ج ۲ - ۵۳۲

صدرا گوید صور جسمانی و یاطبیعیه را نتوان اول صوادریا وجود آنها را در عالم ابداع دانست رجوع شود به کلمه ابداع.^۱

معلوم بالذات - در کلمه علم بیان شد که علم بصور حاصله یا مرتسمه یا منطبعه و یا متمثلة در ذهن بالذات و بامور عینی خارجی که ما بازاء آن صور است بالعرض و بواسطه صور آنها میباشد.

صدرا گوید آنچه بر آن اطلاق معلوم شود بر دو قسم است یکی آنچه وجودش فی نفسه عبارت از وجود آن برای مدرك خود بوده و صورت عینی آن بعینه و نفسه صورت علمی آن میباشد معلوم بالذات مینامند و دیگری آنچه وجودش فی نفسه غیر وجود آن برای مدرك بوده و صورت عینی آن بنفسه غیر از صورت علمی آن میباشد و آن معلوم بالعرض است و هر گاه گفته شود علم عبارت از صورت حاصله از شئی است نزد مدرك مراد از معلوم در این صورت امری است که خارج از قوای مدرك باشد مانند تمام امور مادی و مادیات و هر گاه گفته شود علم عبارت از حضور صورت شئی است برای مدرك مقصود علمی است که نفس معلوم است و در هر دو قسم معلوم حقیقی و مکشوت بالذات صورت شئی است که وجود او وجود نورانی غیر مادی است.^۲

معیت ذاتی - معیت ذاتی دارای دو فرد است یکی معیت بالعلیت و دیگری معیت بالطبع قسم اول معیت میان دو امری است که هر يك علت مستقل دیگری نباشد. سید شریف گوید معیت میان دو امری که هر دو علت مستقل برای معلول واحد بالنوع و یا هر دو معلول يك علت مستقل اند میباشد.

قسم دوم عبارت از معیت دو امری است که میان اندو احتیاجی نباشد و بالاخره

۱- اسفار ج ۳ - ۱۶۱

۲- اسفار ج ۳ ص ۳۱ ان الذی یطلق علیه اسم المعلوم قسما احدهما هو الذی وجوده فی نفسه غیر وجوده لمدركه و صورته العينية لیست هی بعینها صورته العلمية و هو المعلوم بالعرض و ثانیها هو الذی وجوده فی نفسه هو وجوده لمدركه و صورته العينية هی بعینها صورته العلمية و هو المعلوم بالذات .. اسفار ج ۳ - ۳۱

هر يك بديگري نیاز وجودی نداشته باشد در مقابل معیت زمانی که نسبت معیت میان دو امری است که جوداً در یک زمان باشند و علاقه علیت هم میان اندونباشد.^۱

شریف گوید قسم دوم از معیت ذاتی عبارت از دو علت ناقصه برای معلول واحد یا دو معلول برای علت ناقصه است.

مغالطه - مغالطه مصدر باب مفاعله است و در اصطلاح منطقیان قیاس فاسدی است که منتج به نتیجه صحیح نباشد و فساد آن یا از جهت ماده است یا از جهت صورت یا از جهت ماده و صورت هر دو.

فساد قیاس از جهت صورت از این راه است که شرائط لازم که بارعایت آن شرائط قیاس منتج خواهد بود در هیئت و شکل آن رعایت نشده باشد و از جهت ماده باین است که مثلاً مطلوب با مقدمات قیاس یا یکی از آنها یکی باشد که از نوع صادره بر مطلوب است و بیدیهی است که فاسد بودن آن از هر دو جهت باین است که نه شرائط منتج از جهت هیئت و شکل رعایت شده باشد و مطلوب از آن هم با مقدمات یکی باشد.

و مغالطه عام الورد عبارت از قیاسی میباشد که بوسیله آن هم اثبات مطلوب و هم نقیض آن ممکن باشد.^۲

مفارق - مفارق یعنی موجود غیر مادی و از آن جهت مفارق گویند که جدای از ماده و مافوق اجسام و جسمانیات اند.

مفارقات - جواهریکه مجرد بوده و قائم به نفس خود باشند نه بماده و مادیات مفارقات مینامند مانند عقول و نفوس و غیره.^۳

مفارقات محض مراد از مفارقات محضه عقول اند که آنها را مفارقات نوریه. **مفارقات نوری** هم نامیده از آن جهت که نه وجوداً و نه فعلانیازی بماده ندارند برخلاف نفوس که وجوداً مستقل بوده و لکن در فعل احتیاج بماده دارند و از این

۱ دستورالعلماء ج-۳-۲۸۵

۲- دستورالعلماء ج-۳-۳۰۱

۳- دستورالعلماء ج-۳-ص ۳۰۴-ج-۱-اسفار ص ۲۵ شرح منظومه- ص ۱۰۴-

جهت است که گویند مفارقات محضه «خارج الهیوت» از زمان و مکان اند زیرا زمان و مکان از عوارض و خصوصیات ماده است.^۱

و گویند «المفارق لایکون له جهة منتظرة» زیرا قوت و نقض از حالات ماده و مادیات است و آنچه مفارق از ماده است از هر جهت بالفعل بوده و حالت انتظاری ندارد و جمیع آنچه در حد کمال وجودی آنهاست بالفعل واجداند.

شیخ در مقام بیان مراتب عقل نظری گوید هر حله عقل بالمستفاد مرحله ایست که جمیع آنچه در مراحل پائین اکتسابی است حاضر نزد او و مکتشف برای آن باشد و در هر حال عقول در مرتبه عقلیت مجرد خود واجد جمیع مراتب کمالات اند.^۲

مفکره ۵ - مفکره قوه ایست مترتب در تجویف اوسط دماغ که عمل آن ترکیب و تحلیل فرآورده های خیال و واهمه است و عبارت دیگر ترکیب و تحلیل امور منخروئه در خیال و و هم است رجوع شود به کلمه متصرفه .

مفهوم ۴ - مفهوم یعنی مایفهم چه آنکه از لفظ باشد یا از ذوات خارجی.

فلاسفه مراتب وجودی اشیا را (یعنی هر شیء را) چهار مرتبه میدانند که عبارت از مرتبه وجود عینی خارجی و مرتبه وجود ذهنی و مرتبه وجود لفظی و مرتبه وجود کتبی باشد. مراد از مفهوم مرتبه وجود ذهنی اشیا است که گاه از راه القاء لفظ حاصل میشود و گاهی از راه اشراق مستقیم که برای نفس حاصل میشود می باشد و یا از راه تفکر و اندیشه و یا از راه تجربه و آزمایش و بنابر این مفهوم هم مقابل بالفظ و ملفوظ است و هم مقابل بذات خارجی اشیا .

مراد از مفهوم عام اعتباری یا انتزاعی که در کلمات فلاسفه زیاد بکار برده میشود مفاهیمی است که منتزع از اشیا خارجی شده باشد و ممکن است مفهومی در خارج نه ما بازاری داشته باشد و نه منشأ انتزاعی و بلکه از مخلوقات ذهنی باشد و در هر حال کلماتی از قبیل کلیت

۱- قبسات ص ۶

۲- قبسات ص ۶- شفاع ۱- ۲۹۱

جزئیت و وجود «مفهوم وجود» وحدت، کثرت و غیره از مفاهیم عامه اعتباریه اند^۱

مقبولات - مقبولات یعنی آنچه از معتقدات مورد قبول مردم است که در فن خطابه گفته شد که قیاسی که مقدمات آن از مقبولات عامه گرفته شده باشد مانند معجزات و کرامات انبیاء و اولیاء و سخنان عقلاء و قائلین قوم و یا... از خطابیات است.

مقتضی - اقتضاء حال و مقام یعنی آنچه شایسته مقام و حال و وقت و زمان و مکان است و مصدر مجرد آن قضاء است که بمعنای حکم و گذراندن آمده است.

کلمه مقتضی در فلسفه گاه بمعنای علت و مرادف با آن بکار برده شده است و گاه بمعنای چیزی که نزدیک بشرط است آمده است ولیکن اکثر همان معنای علت را از آن میخواهند.

مقدار - مقدار در لغت امری است که بوسیله آن شناخته شود اندازه اشیاء و در فلسفه مقدار عبارت از کم متصل است اعم از آنکه قار الاجزاء باشد مانند خط و سطح و یا غیر قار . الاجزاء باشد مانند زمان .

شیخ گوید مقدار عبارت از نفس اتصال است و بطور کلی مقدار امری است عارض بر جسمیت و با جسمیت چند فرق دارد ازین قرار.

الف - جسم واحد محل توارد مقادیر مختلف است و حال آنکه جسمیت در تمام احوال باقی است مانند قطعه مومی که متشکل باشکالی چند شود.

ج - شمارش بعضی از اجسام بواسطه بعضی دیگر از جهت و بوسیله مقدار است نه از جهت جسمیت زیرا جسمیت در تمام اجسام واحد است و نتوانند که بعضی عا و بعضی معدود شوند بواسطه جسمیت .

د - تخلخل و تکاثف در اجسام حاصل میشود بدون آنکه در جسمیت آن چیزی افزوده شود و یا کاسته گردد و حال آنکه در اثر تخلخل و تکاثف در مقدار افزوده و کاسته میشود.^۱

۱- اسفار ج ۳- ص ۱۹

۲- ج ۱- اسفار- ص ۲۷

ه - خط وسطح داخل در جسمیت نمیباشند زیرا جسمیت تعقل میشود با غفلت از خط وسطح .

و در هر حال مقدار بر دو قسم است یکی مقدار طبیعی که همان صورت جسمیه است و دیگری مقدار تعلیمی که عبارت از کمیاتی است که عارض بر جسم طبیعی میشود.

مقدمات فعل - بیان شد که انجام و صدور هر فعلی مترتب بر مبادی و مقدمات چندی است که عبارت از علم و میل و اراده و مؤکد (اجماع) و حرکت عضلات است که آنها را مقدمات و مبادی عامه افعال مینامند ه

صدرا گوید انسان هر گاه قصد کند که فعلی را انجام دهد ناچار باید علم بدان فعل داشته باشد که عبارت از تصور آن فعل و تصدیق بفائده آن و بعداً ناچار است از اراده و عزم و بعد شوق بآن فعل و بعد میل اعضاء آن بطرف تحصیل آن فعل و در حقیقت این چهار امر یعنی علم و اراده و شوق و میل معنای واحدی است که در عوالم چهار گانه یافت میشود و در هر موطنی بصورت خاصی که مناسب با آن موطن باشد ظاهر میشود^۱

د: شرح حکمة الاشراق گوید بیان شد که جسم طبیعی نیست مگر نفس مقدار قائم به نفس و بنا بر این در عالم چیز موجودی که قبول مقادیر کند نیست و همان است که مشائیان هیولا نامیده اند.

۱- قطب الدین گوید اقسام مقدار سه است خط وسطح و بعد تمام و آنرا جسم تعلیمی خوانند پس خط طولی باشد تنهایی اعتبار عرض و عمق وسطح طولی و عرضی باشد فحسب و بعد تمام طول و عرض و عمق است و فرق میان این مقادیر و میان جسم طبیعی آنست که هر یکی از مقادیر متبدل میشوند بر جسمی واحد با آنکه آن جسم بحال خود باشد بی تبدلی و متبدل غیر غیر متبدل باشد نه بینی که چون پاره موم را مشکل کنی با اشکال مختلف چگونه طول او زیادت میشود یکبار و کم میشود دیگر بار و هم چنین عرض و عمق آن با آنکه جسمیت آن در همه احوال همان است که بود پس هر یکی از خط وسطح و عمق عرض باشند در جسم پس مجموع ایشان نیز که بعد تمام است هم عرض باشد درة التاج - حمله سوم از فن دوم - ۵۴ شفاع ۱ - ص ۳ -

باید توجه داشت که اشراقیان جسم طبیعی را نفس مقدار میدانند یعنی نفس مقدار قائم به نفس^۱

مقول - کلمه مقول در لغت بمعنای گفته شده است و در اصطلاح اهل معقول بمعنای محمول آمده است .

مقول در جواب ماهو یعنی آنچه در مقام سؤال از ماهیت شیء گفته شده و حمل شود و عبارت دیگر ذاتیات حنسی و نوعی اشیاء .

مقوله - حکماء جواهر و اعراض ده گانه را مقولات ده گانه مینامند .

آنچه مشهور میان فلاسفه است مقولات برده قسم اند بحکم حصر عقلی و ظاهراً این تقسیم و حصر عقلی را ارسطو کرده باشد که عبارت از يك قسم جوهر و نه قسم دیگر عرض باشد .

مقولات نه گانه عرضی عبارت اند از کم ، کیف ، وضع ، این ، اضافه ، متی ، ملك یا جده ، فعل و انفعال (یا ان ینفعل و ان یفعل)

هر يك از مقولات در تحت عنوان کلمه مربوط بخود شرح داده شده و یا میشود . بعضی مانند سهلان ساوجی صاحب بصائر مقولات را منحصر بچهار تامیدانند که عبارت از جوهر ، کم ، کیف و نسبت باشد .

و نسبت را جنس هفت مقوله دیگر میدانند و گویند نسبت شیء بمکان این است و بزمان متی است و نسبت اجزاء شیء هر يك بدیگری و مجموع آنها بخارج وضع است و نسبت قمیص مثلاً به متقمص ملك است و نسبت اثر بمتأثر انفعال است و بمؤثر فعل است و بالاخره هفت مقوله دیگر مجتمع در تحت مقوله نسبت اند .

صاحب مطارحات مقولات اصلی را پنج مقوله میدانند که عبارت از چهار مقوله مذکور باضافه مقوله حرکت است او گوید :

حرکت نه جوهر است و نه کم و نه کیف و خود مقوله جدا گانه ایست .

شیخ اشراق نیز مقولات اصلی را چهار مقوله میدانند .

عقیده و بیان قطب‌الدین را در مورد اینکه مقولات عرضی را چهار تا میداند قبل از شرح داده‌ایم و همین‌طور اقسام جوهر را در کلمه جوهر بیان کرده‌ایم.

مکان - مکان در لغت بمعنای امری و چیزی است که چیزی دیگر در آن نهاده و یا بر آن تکیه کند و برای آن نزد فلاسفه و اهل معقول تعاریفی شده است و از لحاظ وجود و حقیقت و ماهیت آن نظریات و عقاید و آرائی پدید آمده است و عبارت دیگر هم از لحاظ اصل وجود که مفاد «هل بسیطه» است و هم از لحاظ «ماهوی» که مفاد «ما» حقیقیه است مورد بحث و فحص واقع شده است.

ابوالبرکات بغدادی در تعریف مکان گوید.

مکان را نزد جمهور مفهومی است مشهور و اعرف و در هر چیزی بستگی بآن چیز دارد در بعضی از اشیاء بمعنای «ما یعتمد علیه» است و در بعضی از چیزها «ما یستقر علیه» است و ...^۱

و در هر حال مکان در عرف لغوی بنا بر تعریفی عبارت از چیزی است که متمکن بر آن قرار گیرد و از آن و بطرف آن حرکت کند و برای این پرنده که در هوا است دارای مکانی است که همان جو باشد که در آن قرار گرفته است.

صدرا گوید بدانکه مکان هر جسمی چنانکه جمهور حکماء بر آنند عبارت از سطح باطن از جسم حاوی است بنحویکه هیچ جزئی خارج از سطح نباشد و این وضع واقع نیست مگر در اجزاء این عالم مانند آحاد عناصر و افلاك و هر گاه مجموع آنچه در این عالم است از مکانها و زمانها بطور جملی و کلی بآن نحو که يك شیء اند لحاظ شود بيك نام خوانده میشود و چیزی خارج از آن نمی‌باشد بنحو خروج وضعی تا آنکه مکان همه باشد و اگر چنین نباشد مجموع و مجموع نخواهد بود و از این بیان معلوم شد که برای جهان بطور جمعی مکانی نیست یعنی جهان را خارج از خود مکانی نیست پس مکان امری است داخل در خود عالم و همان سطح باطن از جسم حاوی است.^۲

۱ - المعتمد ج ۲ - ۴۱ - ۴۳

۲ - اعلم ان مکان کل جسم کما علیه الجمهور من الحداثه هو السطح الباطن من الجسم الحاوی له بحيث لم یکن جزء منه خارجاً عن ذلک .. رسائل ملا صدرا ص - ۳۰۳

شیخ الرئيس گوید .

لفظ مکان را گاهی عامه بر دو وجه بکار میبرند و چه بسا از مکان قصد می کنند آنچه را که شیء بر آن قرار گیرد و این معنی که آن جسم اسفل است یا سطح اعلاى از جسم اسفل است برای آنان آشکار نیست و امتیازی نمیگذارند .

و گاهی قصد میکند از مکان شیئی که حاوی شیء دیگر است و بالجمله آنچه شیء در آن است نه بر آن است و این معنی اغلب نزد عامه ملحوظ است .

شیخ بعد از ذکر عقاید و آراء دیگران گوید .

مکان عبارت از سطحی است که نهایت جسم حاوی است و لا غیر^۱
صدرا در شرح بر هدایه گوید:

امری که بنام مکان نامیده میشود یا جزئی از جسم است یا نه و اگر جزئی از جسم باشد یا هیولای آن است و یا صورت آن است و اگر جزء جسم نباشد ناچار باید مساوی با آن باشد و در این صورت یا بعدی خواهد بود که اقطار آن با اقطار متمکن در آن مساوی باشد و یا عبارت از سطح از جسمی است که ملاقی آنست .

بر فرض اول یعنی در صورتیکه بعد باشد یا آنکه امری است موجود و یا موهوم و بدین ترتیب پنج احتمال در آن داده میشود و هر يك از آن احتمالات را قائل و پیروی هست و بعد گوید آنچه مسلم است آنکه مکان را خواص و حالاتی است که همه آنان در آنها اتفاق دارند.^۲

۱ - فالمكان هو السطح الذی هو نهاية الجسم الحاوی لا غیر .

شفاج ۱ - ص ۵۱

۲ - ان لفظ المكان قد يستعملها العامة على وجهين فر بما عنوا بالمكان ما يكون الشئ مستقراً عليه - شفاج ۱-۵۱ فنقول الامر المسمى بالمكان اما ان يكون جزء من الجسم او لا يكون فان كان جزء منه فاما ان يكون هيولاه او صورته و ان لم يكن جزء يجب ان يكون مساوياً فلا يخلو اما ان يكون عبارة عن بعد يساوى اقطاره اقطار التمکن فيه و اما ان يكون عبارة عن سطح من جسم يلاقيه و ان كان بعداً فهو اما ان يكون موجوداً او موهوماً فذهب الى *

حاجی گوید مکان نزدا کثر متکلمان عبارت از بعد موهوم است و نزد مشائیان سطح باطن از جسم حاوی است که مشتمل بر سطح ظاهر از جسم محوی است و نزد اشراقیان عبارت از بعد مجردی است نظیر مجرد موجودات مثالی که فاصل بین دو عالم است یعنی واسطه میان عالم مفارقات نوری و ظلمات است که جسم متمکن بر نحو کلی و باعماقه و اجزائه در آن می‌باشد.^۱

عده گویند مکان امری موجود و محقق نیست زیرا آنچه موجود است یا جوهر است و یا عرض و مکان اگر جوهر باشد باید قابل وضع باشد و در این صورت خود نیاز به مکان دارد و تسلسل لازم می‌آید و اگر عرض باشد بحکم آنکه هر عرضی مقوم بغیر است و مقوم نمیتواند باشد لازم می‌آید که قابل انتقال شیء در آن نباشد یعنی منتقل الیه اشیاء نباشد و نیز اگر موجود باشد و جوهر باشد لازم است که متمکن داخل در آن باشد و حال آنکه مداخله اجسام در یکدیگر محال است و اگر جوهر نباشد پس چگونه مطابق و مساوی با جسم خواهد بود.^۲

و نیز اگر موجود باشد یا جوهر است و یا عرض اگر جوهر باشد یا جوهر محسوس است یا معقول اگر جوهر محسوس باشد بحکم آنکه هر جوهر محسوس را مکانی است لازم می‌آید که برای مکان هم مکان باشد

و اگر جوهر معقول باشد محل استقرار و انتقال جواهر محسوس نشود و اگر عرض باشد باید با معروض و متمکن خود منتقل شود.

عده دیگر گویند بیداهت و وجدان می‌ایم که مکان امر موجودی است زیرا مسلم است که اجسام معروض حرکت و سکون اند و محرز است که این حرکت و سکون برای اجسام از جهت نسبت آنها با امری است که مستقر در آن یا منتقل از آن هستند و معنی

* کل منها ذاهب .

شرح ملا صدرا بر هدایه

۱ - شرح منظومه سبزواری ص ۲۵۴

۲ - شفا ج ۱ - ص ۵۱

مکان همین است و غیر از آن نیست^۱

خلاصه عقاید و آراء در مورد مکان از این قرار است .

متکلمان گویند مکان عبارت از بعد موهوم یعنی فراغ متوهم است .

اشراقیان گویند مکان بعد مجرد جوهری است یا جوهر مجرد از ماده است .

توضیح آنکه متفکران بدو باین امر توجه کرده‌اند که هر جسمی در مکانی است و یا بر مکانی مستقر شده است و از این جهت گفته‌اند مکان چیزی است که هر جسمی در آن و بر آن استقراریابد و از طرفی دیده‌اند خلأ یعنی مکانی که خالی باشد و وجود ندارد و از طرفی دیگر اجسام را ابعادی است که طول و عرض و عمق باشد لذا در تعریف ماهیت مکان حیران شده‌اند .^۲

کسانی که گویند مکان سطح حاوی مماس با سطح محوی است گویند مکان منقسم در دو جهت شود که عبارت از طول و عرض باشد و قائلین به بعد گویند مکان منقسم به جهات میشود یعنی طول و عرض و عمق و مکان نزد قائلین به بعد موهوم باین معنی است که بعدی فرض میشود که امری در آن مستقر شده باشد

قائلین به بعد مجرد گویند که اصولاً بعد مادی اجسام همان مقادیر تعلیمی است که قائم با اجسام طبیعی و ساری در آنها است و بنابر این بعدیکه زمان است مادی نیست و قائم بامری نبوده و پایدار بخود است .

عده از فلاسفه مکان را باز کر خواص و حالات آن تعریف کرده‌اند از این قرار

الف - مکان چیزی است که جسمی از آن منتقل و بسوی آن روان باشد

ب - مکان چیزی است که جسمی در آن ساکن باشد .

ج - مکان امری است که قابل اشاره حسیه باشد

د - مکان امری است که دارای مقدار باشد

ه - مکان چیزی است که حصول جسمی در يك جزء آن محال باشد^۳

۱ - شفا ج ۱ - ص ۴۹ - ۵۹ - ۵۱

۲ - اسفار ج ۲ - ۱۷ حکمة الاشراق ص ۲۲۹ دستورالعلماء ج ۳ - ۳۱۸

۳ - شفا ج ۱ - ۵۱

و - مکان امری است محیط به جسم و منطبق بر نهایات جسم^۱
 ز - مکان عبارت از عالم مقدار است که محیط بعالم اجسام است مانند احاطه طبیعت
 بجسم و احاطه روح به بدن^۲

میرداماد گوید مکان از عوارض ماده است^۳
 بعضی گویند مکان عبارت از هیولا است
 بعضی دیگر گویند مکان عبارت از صورت است
 عده گویند مکان عبارت از سطح مطلق است
 بعضی گویند مکان منتهی الیه حرکت است
 اصحاب خلاء گویند مکان بعد فارغ است^۴
 و عقیده کسانی که گویند مکان عبارت از فراغ متوهم است بیان شد
مکان مبهم - جهات شش گانه را از جهت نامحصور بودن بحد معین مکان مبهم
 می گویند .

مکان طبیعی - مکان طبیعی اشیاء مکان و مرکز است که میل طبیعی اشیاء
 آنها را بدان سوق میدهد در مقابل مکان قسری که بواسطه قوه که از خارج تحمیل بر
 اشیاء میشود بطرف آن حرکت میکنند .^۵

شیخ گوید برای هر جسمی حیز واحدی است طبیعی و در بیان آن گوید
 هر معنی و هر صفتی برای جسم ناچار است که آن جسم برای آن باشد زیرا برای
 جسم يك امر طبیعی است مانند حیز زیرا هیچ جسمی نیست مگر آنکه برای آن حیزی
 هست که یا مکان است و یا وضع و ترتیب است مانند شکل از آن جهت که هر جسمی متناهی

۱ - شفا ج ۱ - ص ۶۳

۲ - اسفار ج ۲ - ص ۱۳

۳ - قبسات ص ۵

۴ - دستورالعلماء ج ۳ - ۳۱۸ - شفا ج ۱ - ۵۳ - ۵۲ - ۵۵

۵ - شفا ج ۱ - ۱۴۷ - ۱۷۹

است و هر امر متناهی را شکلی است زیرا ضروری است که هر جسمی را کیفیت و صورتی است غیر از صورت جسمیه (کیفیه مایا صورة ما) زیرا ناچار هر جسمی یا سریع التأثير و تشکیل است و تأثیر و تشکیل آن به سهولت انجام میشود و یا بدشواری و بطئی التأثير است و یا اصولاً قبول تأثیر نمیکند و همه این حالات غیر از جسمیت اجسام است و خارج از ذات آنها است. شیخ بعد از بیان مفصلی که در این زمینه دارد گوید بنابر این هر جسمی دارای چیزی است طبیعی^۱

ملازمه - هم بستگی میان دو امر را ملازمه مینامند و عبارت دیگر دو امریکه بیکدیگر بستگی داشته باشند ملازم یکدیگر اند و بالاخر دو امر بنحوی باشند که تصور هر يك منفك از تصور دیگری نباشد یا وجود هر يك ملازم با وجود دیگری باشد.
ملك - عالم شهادت را از عرش و کرسی و عالم عناصر عالم ملك میگویند.
ملك بکسریکی از مقولات نه گانه عرضی است و آن عبارت از هیئت حاصله چیزی است به چیزی دیگر مانند تقمص.

ملكه - کیفیت راسخه نفسانی را ملكه گویند و یکی از انواع مقوله کیف است رجوع شود به کیف^۲

ملكوت اعلى - مراد از ملكوت اعلى عالم غیب است.
ملكوت اسفل - مراد از ملكوت اسفل عالم مثل معلقه است فلاسفه قائل به چهار عالم اند که عبارت از عالم لاهوت که عالم اسماء و صفات است و عالم جبروت که عالم عقول و نفوس کلیه است و عالم ملكوت که عالم مثال است و عالم ناسوت که عالم اجسام باشد.^۳
حاجی گوید وجود را بالاجمال دو سلسله است یکی سلسله طولیه و دیگری سلسله عرضیه اما سلسله طولیه بعد از مبدء خرد که مبدء المبادی و غایت الغایات است لاهوت و جبروت و ملكوت و ناسوت است و ملكوت بمعنای اعم عالم غیب است جمله

۱- شفاع ۱۴۷۱

۱- اسفار ج ۲- ص ۳۵- شفاع ۲- ۵۵۸- اسفار ج ۳- ۱۷۱- دستور العلماء ج ۳- ۳۲۹

۲- اسفار ج ۱ ص ۶۵- ج ۳- ۸۹- تعلیقه آقای آملی بر منظومه ص ۱۴۸

و ملکوت بمعنی اخص عالم مثال است که ملکوت اسفل هم مینامند^۱
 فلوطن گوید روح انسان در قوس نزولی از عالم ملکوت بعالم ناسوت آمده و گرفتار
 ماده شده و به بدیهای ماده آلوده گردیده نفوسی که بخواهند مجدداً بعالم خود باز گشت
 کنند باید از قید ماده و علائق مادی خود را رها کنند.

ممکن - رجوع شود به کلمه امکان.

فلاسفه گویند هر ممکنی محفوف بدو وجوب یا دو ضرورت است مراد از دو وجوب یا
 دو ضرورت وجوب و ضرورت سابق و وجوب و ضرورت لاحق است از آن جهت که هیچ امری
 مادام که از طرف علت خود به سرحد وجوب نرسد موجود نخواهد شد و هر ممکن موجودی
 واجب بالغیر است و هر موجودی مادام که موجود است واجب است که وجوب لاحق باشد.
 و نیز گویند هر ممکنی محفوف بدو عدم است که عبارت از عدم ذاتی سابق بر وجود
 باشد و عدم ذاتی لاحق بر وجود^۲

ممکن مستکفی - موجود ممکنی که ذاتش در قبول فیضان وجود از مبده فیاض کافی
 باشد ممکن مستکفی مینامند در مقابل ممکنی که در قبول فیضان فیض از مبده فیاض احتیاج
 بمعدات و شرائطی داشته باشد تا معدبری قبول فیض شود از این جهت عقول را ممکنات
 مستکفی مینامند و ممکنات دیگر ممکن بامکان استعدادی و غیر مستکفی میباشد.
 عقل اول را ممکن اقرب و اشرف هم نامیده اند از آن جهت که واسطه در فیض بوده
 و بلا واسطه خود مستفیض است^۳

ممتنع ممتنع عبارت از امری است که عدم آن در خارج ضروری باشد و هر گاه ضرورت

۱- ان للوجود بالاجمال سلسلتین طولیة و عرضیة اما الطولیة بعد مبدئها و هو مبده المبادی
 و غایة الغايات اللاهوت و الجبروت و الملكوت و الناسوت - شرح منظومه ص ۷۶ - و ملکوت
 بمعنی الاخص و هو عالم الغیب جملة و ملکوت بمعنی الاخص و هو عالم المثال و يقال له الملكوت
 الاسفل ایضاً - شرح منظومه ص ۱۸۳

۲- اسفار ج ۱، ص ۳۷ - شرح منظومه ص ۱۲۲ - اسفار ج ۱ - ۵۴

۳- شرح منظومه ص ۱۷۱

عدم بواسطه غیر باشد ممتنع بالغیر خواهد بود و اگر بالذات عدم برای آن ضروری باشد ممتنع بالذات است.

منتشرة مطلقه - قضیه منتشرة مطلقه قضیه ایست که حکم در آن بضرورت ثبوت محمول برای موضوع در یکی از اوقات غیر معین باشد و بعبارت دیگر حکم در آن بضرورت محمول برای موضوع در یکی از اوقات غیر معین باشد.

منطبعة - حکما گویند برای افلاك دو نوع محرك هست یکی محرك قریب که عبارت از قوه مجرد از ماده که نفس ناطقه است میباشد و دیگری محرك بعید که عبارت از قوه جسمانی ساری در جرم آنها است که نفس منطبعة نامیده میشود.

منطق - منطقیان در تعریف منطق گویند منطق علمی است که فکر انسان را هدایت میکند و با علم بقواعد و قوانینی است که رعایت آنها موجب مصونیت فکر از خطا است و یا علمی است دستوری که دستور درست فکر کردن را با انسان یاد میدهد.

اولین کسی که منطق را بصورت علمی مستقل در آورد ارسطو حکیم یونانی است که مباحث و فصول منظمی در این فن بوجود آورد فصول موضوعه ارسطو عبارت است از ۱ انالوطیقا (تحلیلیات) که بحث قیاس و برهان و تعاریف و استقرار باشد.

۲ طوبیقا (جدل) که نوعی از قیاس است که فعلا محل بررسی آن ضاعات خمس است و مرکب از مقدمات ظنی است

۳ باری ارمیناس (عبارات) که مبحث قضا یا باشد.

۴ قاطیغوریاس که مقبولات و بحث از آنها باشد^۱

مترجمان و ناشران کتب ارسطو مجموع کتب و رسائل او را بنام ارگانون نامیده اند (آلت) بعد از ارسطو مباحث دیگری بمنطق افزوده گردید و در قرن هفت میلادی نیز مسائل دیگری بارگانون ارسطو افزوده شد و در آن تاریخ منطق را بنام جدل میخواندند و بالاخره در قرون اخیر مانند سایر قسمتها در این قسمت نیز تحولاتی حاصل گردید.

منهج انی - مراد برهان و طریقه استدلال انی است که از معلول بعلت رسیدن است.

منهج صدیقین - مراد برهان صدیقین است رجوع شود به کلمه برهان صدیقین
منهج لمی - مراد برهان لمی است که شرح آن گذشت رجوع شود به کلمه لم و برهان لم
مواد ثلث - مراد وجوب را امکان و امتناع است که شرح آن گذشت .

موالید ثلث - مراد از موالید ثلث حیوان ، نبات و معدن است رجوع شود به کلمه
 اباء سبعة .

موجب - کلمه موجب بفتح اسم مفعول از ایجاب است و ضد مختار است و فاعل
 موجب بفتح یعنی فاعلی که فعلش در تحت اراده و اختیارش نباشد و بدون قصد و اراده منشأ
 صدور فعل باشد و آن بر دو قسم است یک آنکه از شأن آن مختار بودن نیست مانند اشراق
 خورشید و احراق نار و دیگری آنکه از شأن آن مختار بودن است و لکن بواسطه قسر خارجی
 سلب اختیار از آن شده باشد .

موجبه - موجبه مقابل سالبه است و قضیه موجبه قضیه ایست که حکم در آن
 بثبوت نسبت باشد اعم از آنکه قضیه حملیه باشد و یا شرطیه و بیان شد که قضیه موجبه
 مستلزم ثبوت موضوع است بر خلاف سالبه که ممکن است بانتفاء موضوع باشد
هوجود - کلمه موجود گاه بمعنای «شیء له الوجود» است و گاه اطلاق بر نفس وجود
 میشود یعنی هستی نه چیزیکه برای او هستی است .

و موجود بماهو موجود بدون آنکه تخصیص بامری و طبیعتی دون امری و طبیعتی داشته
 باشد بلکه بطور مطلق موضوع علم الهی است که گاه گویند موضوع علم الهی وجود بماهو
 وجود است .

موجو فی نفس الامر یعنی امری که فی نفسه باقطع نظر از فرض فارض موجود است چه
 آنکه اعتبار کننده موجود باشد یا نه و بستگی باعتبار معتبر ندارد رجوع شود به کلمه
 نفس الامر .

موجود لافی موضوع یعنی جوهر چنانکه عرض موجودی است در موضوع رجوع شود به
 کلمه جوهر .

موجود خارجی موجودی است که خارج ظرف وجود آن باشد که هویت عینی مینامند

در مقابل موجود ذهن که صور عقلی اند.^۱

قطب الدین گوید و موجود منقسم شود بآنچه موجود باشد لذاته بذاته و آن موجودی باشد که قائم به غیر نباشد و این موجود واجب لذات باشد و بآنچه موجود باشد لذاته لا بذاته و آن موجودی باشد که بذات خود قائم نباشد و او را سببی باشد که ایجاب او کند و این موجود جوهر است و آنچه موجود باشد لذاته و لا بذاته و آن عرض است.

و نیز گوید موجود بذاته هر چیزی باشد که او را در اعیان حصولی مستقل باشد خواه جوهر باشد خواه عرض و موجود بعرض عدمیات باشند چون سکون و عجز و اعتباراتی که متحقق نباشد در اعیان چون عمی که گویند بعرض موجود است.^۲

موضوع - هر چیزی که در وجود احتیاج بحالی و عرضی نداشته باشد موضوع گویند در مقابل محل که قوامش بحال است.

بنابر این هیولا و ماده محل صورت اند دیگر آنکه حال ممکن است جوهر باشد چنانکه صورت که حال در ماده است جوهر است و محل نیز جوهر است برخلاف آنچه حال و عارض بر موضوع شود.

موضوع علم - بیان شد که موضوع هر علمی عبارت از چیزی است که در آن علم بحث از عوارض ذاتی بلا واسطه و یا با واسطه آن میشود و گفته شد که موضوع علم اعلی وجود من حیث هو وجود است و موضوع علم طبیعی از آن جهت که معروض حرکت و سکون است میباشد و موضوع منطق معرف و حجت است.^۳

مؤثر تام - مراد علت تامه است.

میل - میل عبارت از کیفیتی است که مبدء مدافعه موانع حرکت است میل طبیعی عبارت از مبدء حرکت اشیاء در جهت موافق باطبع است میل هر عنصری بمرکز خود میل

۱ اسفار ج ۱- ۱۵- ۱۹- دستور العلماء ج ۳- ۳۷۰

۲ درة التاج جمله سوم - ص ۵

۳ شفا ج ۲- ص ۲۷۴- اسفار ج ۱- ۱۵۸

طبیعی است در مقابل.^۱

میل فسری که حرکت برخلاف جهت میل طبیعی است و میل ارادی مبدء حرکت موافق با قصد وارده است و بالاخره حرکتی که مبدء آن اراده و متوجه بیک جهت نباشد میل ارادی است.

مینوی - یعنی عالم روحانی این اصطلاح را قطب الدین در شرح حکمة الاشراق از کتاب زند از قول زردشت نقل کرده است.^۲



۱ شفا ح ۱-۲۱۹- اسفار ج ۲- ص ۴

۲ شرح حکمة الاشراق ص ۳۷۲

ن

نار - ناریکی از عناصر اربعه میباشد.

شرح اشراق این عنصر را یکی از شریفترین عناصر عالم وجود میدانند و گوید از لحاظ قدرت و سلطه نار شبیه به نفس است و همانطوریکه نفس عالم ارواح را روشن میکند آتش نیز عالم اجسام را منور میگرداند و گوید عقل اول خلیفه خداست در عالم عقول و نفوس فلکیه خلیفه اند در عالم افلاک و مثل علقه خلیفه اند در عالم مثل و نفوس بشریه خلیفه اند در روی زمین و خلیفه کبری است و آتش خلیفه صغری است در عالم اجسام و تدبیر امور ارضی بعد از نفوس بشری بعهده نار است و از این جهت است که گویند برادر نفس و خلیفه انوار است و پارسیان بدین جهت نار را قبله خود قرار داده اند و آنرا عبادت کرده اند.

و گوید اولین کسی که آتشکده را ایجاد کرد هوشنگ و بعد جمشید و کیخسرو و بعد زردشت عمل آنها تائید کرد.

انان عقیده داشتند که همانطوریکه آتش نمرودیان ابراهیم خلیل را نسوزانید کسانی که آنرا عبادت کنند از عذاب آن مصون میباشند.^۱

در میان قدماء فلاسفه هر اقلیتوس منشأ و مرجع کون را آتش میدانست و آنرا ازلی و ابدی میپنداشت که منشأ تحولات و تغییرات کائنات است و اصل همه موجودات است.

ناسوت - عالم طبیعت و اجسام و جسمانیات و زمان و زمانیات را عالم ناسوت مینامند

و عالم ملك وشهادت هم گویند.^۱

نافع - آنچه مطلوب بالغیر است نافع و آنچه مطلوب بالذات است خیر میگویند.

ناطق - ناطق یعنی حیوانی که دارای نفس در آن باشد در مقابل صامت یعنی حیوانیکه دارای نفس در آن که شعور نیست.

نبات - نبات یکی از موالید ثلاث است قوه نامیه منشأ تنمیه و رشد است.

نسخ - انتقال نفوس انسانی را با بدان انسانهای دیگر نسخ میگویند و پیروان این عقیده را تناسخیه مینامند.^۲

نشأة - هر مرتبه از مراتب تکاملی اشیاء را نشأت میگویند و بطور کلی هر مرتبه از مراتب وجودی را اعم از مراتب عالیه یا دانیه را نشأت میگویند و گویند نشأت جسیمت مطلق و صور اسطغسی و صور نباتی و صورت حیوانی و صورت انسانی و نفس ناطقه و نشأت جسمانیات را نشأت دنیاوی و برزخ را نشأت روحانی برزخی میگویند.

صدرا گوید برای نفس انسانی نشأت سه گانه ادراک است و بعبارت دیگر سه نشأت در ادراک هست یکی نشأت اول که صور حسیه طبیعی باشد که مظهر آن حواس پنجگانه ظاهری است و آن دنیا هم گویند از جهت نزدیکی و قرب آن و عالم شهادت هم گویند از آن جهت که مشهود به حواس است.

نشأت دوم عبارت از اشباح و صور غائبه از حواس ظاهره است که مظهر آن حواس باطنه است که عالم غیب و آخرت هم گویند از جهت مقایسه آن با نشأت اول.

نشأت سوم عبارت از نشأت عقلی است که دار مقربین و دار عقل و معقول است و مظهر آن قوه عاقله انسان است در مقام عقل بالفعل.^۳

نظام جملی - کلیه موجودات از آن جهت که در حکم یک موجوداند و میان آنها

۱ اسفار ج ۴ - ص ۸۹

۲ شرح حکمة الاشراق ص ۴۷۶

۳ اسفار ج ۴ - ص ۱۸۹ - ۱۰۲ ج ۳۱۵ - ان النفس الانسانية نشأت ثلثة در اکیة النشأة الاولى

هی الصور الحسیة الطبیعیة و مظهرها الحواس الخمس و یقال لها الدنیا - اسفار ج ۴ - ۱۰۲

علاقه و ارتباط خاصی موجود است که همه را بهم پیوسته است و همه لازم و ملزوم هم هستند و کوئی همه عضو یک پیکرند نظام جمعی گویند و نظام الوجدانی و نظام الاکمل و نظام الخیر هم گویند.^۱

نظام ربانی - مراد از نظام ربانی عالم علم حق و مرتبه اسماء و صفات الهی است.^۲

نظام کیانی - مراد عالم کون است.

نظری - علم باحوال آنچه وجودش تحت سیطره و قدرت بشر نیست علم نظری و فلسفه نظری گویند در مقابل فلسفه عملی و معنای دیگر آنچه حصول علم بآن متوقف و مترتب بر نظر و فکر باشد نظری گویند در مقابل بدیهی.^۳

نطق - مبدا ادراک کلیات است که فصل حقیقی انسان است رجوع شود به فصل اشتقاقی^۴

نفخ - نفخ صور عبارت از افاضه حق بطور مطلق و یا افاضه دوم حق است که موجب بعث و حشر اجساد در نشأت عالی آخروی میباشد و «نفخه ثانیه» مقابل نفخه اول است که علت ایجاد ممکنات است این نفخه برای اعاده نفوس بابدان است.

نفس - نفس از نظر افلاطون جوهری است مستقل قائم بذات خود که تعلق تدبیری بابدان دارد و در تعریف آن گفته اند نفس جوهری است غیر مائت و در تصرف و تدبیر نیاز بواسطه روحانی دیگری دارد که روحانیت آن از نفس کمتر باشد و آن واسطه روح حیوانی است

۱ اسفار ج ۳ - ص ۱۰۰ ۷۱-۱۲۶ قبسات ص ۶۶۶ - ان مجموع العالم من حیث هو مجموع شخض واحد له وحدة طبيعية وليست وحدته كوحدة الاشياء المتغايرة لان بين اجزاء العالم علاقة ذاتية لانها حاصلة على ترتيب العلی والمعلولی . اسفار ج ۳ - ص ۲۲۶

۲ شرح منظومه ص ۱۷۱

۳ دستور العلماء ج ۳ - ص ۴۰۵

۴ - ص ۱۷۲-۴

که آنهم واسطه دارد که قلب است.^۱

نفس الامر - میرداماد گوید مرتبه ذات اشیاء یعنی حد ذات هر شیء نفس الامر آن شیء است بعضی گفته اند که مرتبه نفس الامر مرتبه عقل فعال است. بعضی گویند بمعنای خارج از ذهن است. بعضی دیگر گویند مراد از نفس الامر عالم امر است یعنی عالمی که روح و حقیقت عالم عینی است.

علامه حلی از خواجه طوسی در باره نفس الامر و معنی آن سؤال کرده و او جواب داده است که مراد عقل فعال است که محل صور و حقایق موجودات است.^۲

نفس اماره - مراد نفوس پست است که تابع هوا و هوس بوده و بر حسب دستورات مهلك نفس انسان را و اداد بکار بد و اعمال ناشایست میکند.

نفس رحمانی - اخوند گوید همانطوریکه نفس انسانی موجب پیدایش اصوات و الفاظ مختلف باشکال و هیأت خاص است و منشأ آن همان بیست و هشت حرف اصلی است موجودات عالم با خواص و اطوار و انحاء مختلف خود از عالم غیت الغیوب بواسطه فیض حق باطوار و اشکال و هیات مختلف درآمده است و بنابراین مراد از نفس رحمانی فیض وجودی حق است که تمام ممکنات مراتب تعینات فیض اند و جواهر عالیه حروف عالیه اند که بلا واسطه صادر از نفس رحمانی اند و آنهارا کلمات التامات هم میگویند عرفا مرتبه تفصیل اسماء و صفات را نفس رحمانی مینامند^۳

نفس زکیه - مراد نفوس اولیاء اله است.

۱- شرح حکمة الاشراق ص ۳۸۲- اسفار ج ۴- ۵۵-

۲- اسفار ج ۳- ۸۸- ۱۷۰ دستور العلماء ج ۳- ۴۳۲- و اما نفس الامر فقد اشرنا الی تعریفه بقولنا بحد ذات الشیء نفس الامر حدای حد و عرف نفس الامر بحد ذات الشیء والمراد بحد ذات الذات هنامقابل فرض الفارض و يشمل مرتبة الماهية والوجودین الخارجی والذهنی- شرح منظومه سبزواری ص ۴۹

۳- اسفار ج ۲- ۹۹- ج ۳- ص ۹۷- ج ۱- ص ۲۰۱- ۱۹۱-

نفس قدسی - نفس را در مرتبه ملکه استحضار جمیع آنچه برای آن ممکن است بوجه یقین نفس قدسی میگویند و آن آخرین مرتبه حدس است از لحاظ قوت و شدت.

نفوس اولیاء اله و انبیاء و نوابغ که قبل از تعلم تمام اشیا و حقایق را بقوت حدس درمیابند نفوس قدسیه مینامند^۱

نفس حیوانی - نفس حیوانی جوهر بخاری لطیفی است که منشأ حیات و حس و حرکت ارادی است .

شیخ گوید نفس حیوانی عبارت از کمال اول جسم طبیعی آلی است از آن جهت که مبدء ادراک جزئیات و حرکت بالاراده است.

و نفس انسانی کمال اول جسم طبیعی آلی است از آن جهت که مبدء صدور افعال اختیاری و فکری و منشأ استنباط امور کلیه است و نفس نباتی کمال اول جسم طبیعی آلی است از آن جهت که مبدء تولید و تنمیه و تغذیه است^۲

صدرا گوید و بنابر این نفس کمال اول برای شیء است و اگر چه کمال ثانی چیزی دیگر باشد و آنچه نفس کمال اول او است ناچار باید جسم باشد.^۳

و بعد گوید و ما اجسامی را مشاهده میکنیم که منشأ صدور آثاری است که بر تیره واحد نیست و منشأ آن اراده هم نیست مانند حس و حرکت و تغذیه و تنمیه و تولید مثل مبدء این آثار ماده اول نیست زیرا ماده اول قابلیت محض است و جهت فعلیتی ندارد و دیگر آنکه صورت جسمیه مشترک میان تمام اجسام است در حالیکه اجسام از لحاظ آثار یکسان نیستند و بنابر این در اجسام مبادی خاصی هست که غیر از جسمیت آنهاست و مسلم آن مبادی

۱- دستورالعمامه ج ۳ - ۴۱۴ فهی اذن کمال للجسم لکن الکمال منه اولی و هو الذی بصیر به النوع نوعاً بالفعل مثل الشكل للسيف و منه ما هو ثان و هو الذی یتبع نوعیه الشیء من افعاله و انفعالاته کالقطع للسيف.

۲- اسفار ج ۴ - ص ۳ - ۱۱

۳- فالنفس کمال اول لشیء و آن کانت کمالاً ثانیاً لشیء آخر و الشیء الذی هو کمال له لا بدوان یکون جسماً - اسفار ج ۴ - ص ۳

در اجسام نیست و بنا بر این متصل با اجسام اند و در مباحث قوت و فعل دانسته شد که ماهر قوه فاعله که منشأ صدور و حصول آثار است و بروتیره واحده نباشد نفس نامیده ایم^۱

از نفس تعبیر به صورت هم شده است از آن جهت که فعلیت نبات، حیوان و انسان به نفس است و باعتبار آنکه مبدء صدور افعال است قوه نامیده اند و از این جهت نفس را تعریف کرده اند بامری که مبدء صدور افعال متکثره باشد.

صدرا در جای دیگر گوید هر قوه فاعله که منشأ صدور افعال و آثاری است بر غیر و تیره واحده نفس است و تعریف نفس به کمال اول از آن جهت است که اولین کمالی که در عناصر پدید آید نفس است و کمال اول نبات و حیوان و انسان به نفس است.

و نیز از آن جهت که مبدء صدور افعال متخالفه است و نیز از آن جهت که قوه فاعله تحریک است^۲

و در جای دیگر گوید بواسطه نفس و بدن نوع طبیعی حاصل میشود و میان نفس و بدن ترکیب اتحادی است و بالجمله آنچه در هر چیزی که مبدء صدور افعال و آثاری است که بروتیره واحده نباشد و منشأ آن اراده باشد نفس نامیده میشود^۳

داود قیصری گوید نفس هر گاه منشأ صدور و ظهور افعال نباتیه باشد نفس نباتی نامیده میشود و اگر مظهر افعال حیوانیه باشد نفس حیوانی نامند.

۱- انا نشاهد اجساماً تصدر عنها الآثار لعلی وتيرة واحدة من غير ارادة مثل الحس والحركة و التغذية والنمو وتوليد المثل وليس مبدء هذه الآثار المادة الاولى لكونها قابلة محضة ليست فيها جهة الفعل والتأثير ولا الصورة الجسمية المشتركة... تا آنکه گوید فاذن هي قوة متصلة بتلك الاجسام - اسفار ج ۴- ۳ - ۱۱

۲- نفس النباتية وهي كمال لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو او يولد ويتغذى و... تا آنکه گوید. ولكل درجات متفاوتة في الكمالية والنقص - اسفار ج ۴- ص ۱۱ نقل از شفا النفس لها حيثيات متعددة فيسمى بحسبها باسم مختلفة و هي القوة والكمال والصورة فهي لانها تقوى على الفعل الذي هو التحريك وعلى الانفعال.. اسفار ج ۴- ص ۱

۳- اسفار ج ۳- ۲۲- اسفار ج ۱- ۲۸۸-

وبواسطة غلبة قوای حیوانی بر قوای روحانی نفس اماره گویند و در مقام تلاؤ نور القلب از عالم غیب از جهت اظهار کمال او ادراک قوت عاقله و خامت عاقبت و فساد احوال خود را نفس لواحه نامند زیرا همواره خود را سرزنش میکند.

و هر گاه انوار قلبیه غالب شود و بر سایر قوای حیوانیه سلطه پیدا کند و از هر جهت قوای حیوانی را تحت شعاع خود قرار دهد و نفس بدان مطمئن گردد نفس مطمئنه نامند.^۱

شیخ الرئيس و صدرا و متکلمان گویند نفوس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء اند یعنی مبدء و منشأ پیدایش آنها اجسام و ماده و مادیات است و لکن بعد از تحصیل و تکوین موجود مستقلی شده و بعد از تلاشی بدن باقی بوده و از بین نمیروند.

آنچه منقول از افلاطون و قدماء فلاسفه است آنکه نفوس قبل از وجود ابدان موجود بوده و از عالم الهی که محل اصلی آنها است نزول کرده و وارد در ابدان شده اند.^۲

شیخ گوید اولین عضوی که موجب تکوین روح حیوانی است قلب است و کمال آن دماغ است قلب مبدء افعال عضوی است و دماغ مبدء حس و حرکت است.

و بالجمله نفس حیوانی کمال اول جسم طبیعی است از جهت ادراک جزئیات جسمانیه و او را قوه مدر که و محر که است قوای مدر که قوای ده گانه ظاهری و باطنی است و قوه محر که عبارت از قوه باعته و فاعله است و نفس انسانی همان قوه ناطقه است و دارای دو قوه عامله و عالمه است و نفس نباتی عبارت از صورت نوعیه عديمة الشعور است که حافظ ترکیب نبات و منشأ نشو و نمو و موجب ظهور افعال مختلف بواسطه آلات مخصوصی مانند

۱- شرح قیصری بر فصوص ص ۴۱

۲- ان النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء ففي الابتداء کلها حکم الطبیاع المنطبغة فی المادة بل انزل منها اذ لم تکن شیئاً مذکوراً فالاضافة الی المادة داخله فی وجودها اولاً لالک الذوات المستقلة بل المجردة التي یطرء علیها الاضافة المقولیة من خارج و فی الانتهاء و بعد الحركات الجوهریة والاستکمالات الذاتیة والصفیتیة تصیر مجردة و تعلقها بالبدن تعلق الربان بالسفينة - شرح منظومه ص ۲۹۸ - شرح حکمة الاشراق ص ۲۵۰ - شفا ج ۱ - ۳۵۲ - اسفار ج ۴ -

قوة غاذیه و نامیه و مولده و جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه است و همین است معنای کلام شیخ که گوید نفس نباتی کمال اول جسم طبیعی آلی است از آن جهت که تنمیه و تولید کند و نفس انسانی را که در مرتبه کمال نفس نباتی و حیوانی است و مخصوص بانسان است و عقل و صورت نوعیه انسان هم نامند دارای دو جنبه است یکی جنبه و قوة عامله و دیگری قوة عالمه.

قوة عالمه و عامله هر يك دارای چهار مرتبه اند که مراتب عقول عملی و نظری مینامند انباز قلس و فیثا عورس و افلاطون نفس را از عالم امر الهی میدانند که محل آنها عالم لاهوت بوده و بعداً در اثر خطائی که کرده اند باین جهان مادی ظلمانی نزول کرده اند.

بعضی گویند نفس زائیده روح حسی است که از عالم امر بعالم خلق آمده است و از نزول روح علوی در روح حیوانی نفس بوجود آمده است و از تخمیر روح و نفس قلب بوجود آمده است.

نفس مطمئنه به نفس ناطقه نفس مطمئنه و لواحه و آماره و ملکیه گویند و همه باعتبارات نفس ملکیه مختلفه ظاهر نفس ناطقه اند و بالجمله نفس ناطقه را باعتبار آنکه متحلی بفضائل و خالی از ذرائل شود از جهت معارضه با شهوات مطمئنه میگویند و قبل از قرار و سکون تحت امر الهی و باعتبار آنکه در طریق تزکیه است لواحه گویند زیرا خود را ملامت کند از جهت تفصیر و قصور در عبادت حق و مدام که در طریق معارضه با شهوات و منازعه با دعوات شیطانی بر نیامده باشد نفس اماره گویند که مطیع اوامر قوای شهوانی شیطانی است.

و نفوس فرشتگان و اهل عصمت را که اصولاً عاری از هوا و هوسهای نفسانی اند و نفوس اولیاء الله را که در مرتبه علم و عمل به کمال ممکن رسیده اند نفوس ملکیه گویند و نفوس مطمئنه هم نامند.^۱

۱- شفا ج ۱- ۲۹۱- اسفار ج ۴- ۵۵- دستور العلماء ج ۳- ۴۱۴- التحقيق ان النفس ذات نشات ثلثة عقلية و خیالية و حسية و لها اتحاد بالعقل و الخيال و الحس فالنفس عند ادراكها للمحسوسات تصیر عین الحواس و الحس آلة وضعیة تأثرها بمشاركة الوضع فعند الاحساس*

نفوس حسیه - مراد از نفوس حسیه نفوس شهوانی و بالاخره نفوس در درجات پست حیوانیت خود میباشند و بیان شد که حکماء برای نفس سه نشأت قائل اند یکی نشأت حسیه که مرتبه پست است و دیگر نشأت خیالیه و سوم نشأت عقلیه که مرتبه اعلی و اشرف نفس است^۱

نفوس سازجه - مراد نفوس ابلهان است^۲

نفوس فلکیه - فلاسفه در مقام اثبات نفوس برای افلاك گویند چون حرکت افلاك از نوع حرکت دوری است و از مبدئی که شروع میکند مجدداً بهمان بازگشت مینماید حرکت آنها طبعی است و نه قسری و بلکه حرکت ارادی است. و منشأ آن نفوس منطبعه است که بمنزله روح است در حیوان و علاوه بر آنکه افلاك را نفوس منطبعه است دارای نفوس ناطقه هم میباشند و بنابراین حرکات افلاك منبعت از شوق مستند باراده است و اینکه حرکت آنها بر و تیره واحده است بواسطه نفوس منطبعه است^۳

در خاتمه تذکر میدهد که در باب ماهیت نفوس اقوال و آراء زیادی اظهار شده است بدین قرار که بعضی گفته اند نفس عبارت از اجرام کروی است و بعضی گفته اند آب است و بعضی گفته اند بخار است و بعضی گفته اند مرکب از عناصر است و بعضی گفته اند برودت است و بعضی گفته اند خون است و بعضی گفته اند مزاج است و بعضی گفته اند خدا است و بعضی گفته اند آتش است و بعضی گفته اند هواست و بعضی گفته اند خاک است و بعضی گفته اند عدد است و بعضی گفته اند حرارت است و عقاید و آراء دیگر^۴

* يحصل امران تأثر الحاسه و ادراك النفس والحاجة الى حضور الوضعي انما تكون من حيث التأثير الحسي وهو الانفصال لامن حيث الادراك النفساني وهول حصول الصورة - اسفار ج ۴ ص ۵۷

۱- و بالجمله كل ما يكون مبدء لصدور افعال ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة فاناسميه نفسا اسفار ج ۴ - ۵۷ -

۲- اسفار ج ۴ - ۱۳۵

۳- شفاع ۱ - ص ۲۸۲ - ۳۶۱ - ۳۷۸ - اسفار ج ۴ - ۱۷۴ -

۴- شفاع ۱ - ص ۲۸۲ - ۳۶۱ -

نفس ناطقه - بیان شد که فلاسفه نفس انسان را در مرتبه کمال نفس ناطقه نامیده و مخصوص بانسان است و عقل و صورت نوعیه انسان هم مینامند.

صدر ادر مقام بیان مراتب نفوس گوید.

عناصر عالم آفریده شده است که قبول حیات و روح کند و اول چیزیکه از آثار حیات آفریده شده است حیات تغذیه و نشو و نما و تولید است و بعد حیات حس و حرکت است و بعد حیات علم و تمیز است و برای هر يك از انواع مختلف حیات صورت کمالیه ایست که از آن بر ماده آثار همان مرتبه از حیات افزوده میشود بواسطه قوایی که آن ماده در خدمت خود در آورده و آن صورت نفس نامیده میشود که مرتبه ادنای آن نفس نباتی و مرتبه اعلای آن نفس ناطقه است^۱

در جای دیگر گوید و از اینجادانسته میشود که نفس در اول مرتبه تکوین خود مانند هیولای اولی از هر کمالی خالی است و بعداً بمرتبه رسد که خود فعال صور مجرد از مواد شود اعم از صور جزئی و یا کلی و آن صورت اشرف و اعلی از صور کائنات فاسده است.^۲

و باز گوید پس فاعل نفس ناطقه امر قدسی و مفارق از ماده و علائق ماده است. چه آنکه علائق ماده صورت باشد و یا نفس دیگری باشد و آن امر مفارق قدسی همان است که عقل فعال نامیده میشود و نزد حکماء فرس و انبخش نامیده شده است^۳

نفس فی وحدته کل القوی - مراد این است که نفس را در عین وحدت و بساطت جلوات و مظاهر متعددی است که هر لحظه بشکل آن بت عیار در آمد و جلوه او در سمع سامعه و در بصر باصره و در شم شامه و در ذوق ذائقه و در لمس لامسه و در مرتبه خیال متخیله و مفکره

۱ اسفار ج ۴ ص ۱-۱۱ - فالعناصر انما خلقت لقبول الحیوة والروح فاوّل ما خلقت من آثار الحیوة... اسفار ج ۴ - ص ۱

۲ - فعلم من هیئها ان النفس فی اول تکونها کالهیولا الاولی خالیة عن کل کمال صوری و صور محسوسة و... اسفار ج ۴ - ۹۶

۳ - فالفاعل للنفس الناطقه امر قدسی و مفارق عن المادّة و علائقها سواء کانت صورة او نفساً اخرى و ذالک الامر المفارق هو المسی بالعقل الفعال.. اسفار ج ۴ - ۹۶

وواهمه وحافظه وعاقله است.

حاجی شبرواری گوید نفس درعین وحدت خود که ظل وسایه است ازوحدت حقّه حقیقیه واجب الوجود تعالی است کل القوی است هم در مقام کثرت دروحدت وهم مقام وحدت در کثرت^۱

صدر در مقام بیان اینکه نفس کل القوی است بمعنای اینکه مدرك به جميع ادراك منسوب بقوای انسانی است گوید نفس ناطقه که او محرك جميع تحریکات صادره از قوای حرکت حیوانی و نباتی و طبیعی است درعین وحدت و بساطت جامع جميع قوای نباتی و حیوانی و انسانی و مرتبه جمع الجمع آنها است

وباز گوید اگر دقت و تعمق شود هر فعل و حرکت و قوتی و حاسه من حیث هو که فعل آن قوت است فعل نفس است .

مثلاً ابصار فعل باصره است بلاشک زیرا عبارت احضار صورت مبصرو یا انفعال بصر است بواسطه آن و همین طور سماع فعل سمع است و بعد گوید و لکن اگر خوب بنگریم همه آنها فعل نفس است بلاشک^۲

النفس وما فوقها انیات محضه - یا نفس و ما فوقها وجودات محضه و انیات صرفه اند و در هر حال مراد این است که چون نفوس و ما فوق آنها که عقول باشند در مرتبه شدت نورانیت و تجرد واقع اند گویا وجودات محضه اند.

حاجی گوید نفوس و ما فوق نفوس همانطور که بیان شد وجودات محضه اند و بلا ماهیت اند.

۱- النفس فی وحدته التي هی ظل الوحدة التي لواجب الوجود تعالی کل القوی فی مقامین مقام الکثرة فی الوحدة و مقام الوحدة فی الکثرة - شرح منظومه ص ۲۰۹ -

۲- فی بیان ان النفس کل القوی بمعنی ان المدرك بجميع الادراکات المنسوبة الى القوی الانسانیة هی النفس الناطقه... اسفار ج ۳ - ۸۴ - و التحقیق عند النظر الدقیق ان فعل کل حاسة وقوة من حیث هو فعل تلك القوة هو فعل النفس فالابصار مثلاً فعل الباصرة... و کل منها فعل النفس بلاشک فيه افارج ۳ - ۸۴ .

البته این بیان بایان آنکه گویند هر ممکنی زوج تر کیبی است و برای او ماهیتی و وجودی میباشد ظاهر امر منافات دارد لکن همانطور که اشاره شد چون عقول و نفوس در مرتبه شدت تجرد و وجودی اند گویا که وجود محض بلا ماهیت اند.^۱

وبالآخره مجردات محضه در مقام عالی واقع شده و متصل بمبدء المبادی میباشد و از جهت شدت نوری که از ذات حق استفاضه میکنند مجرد محض بوده و وجود بحت اند.^۱
نمو - نمو عبارت از دیاد حجم اجزاء اصلی جسم است بواسطه آنچه منضم و داخل در آن میشود بنحویکه طبیعت جسم مقتضی آن باشد.

شیخ گوید نمو عبارت از حرکت جسم است بطرف کمال نشو در نوع و گوید این حرکت یعنی حرکت در مراتب نمو بطور کلی و اساساً صورت قبلی را رها نمیکند و بعینه هم صورت قبلی باقی نمی ماند بلکه چیزی باطل میشود و چیزی باقی میماند و چیزی حادث میشود آنچه باقی میماند صورت نوعیه است و آنچه حادث میشود صورت شکلیه است پس مرحله دوم مجموعی است از مرحله اول و آنچه اضافه میشود و نوع شی همواره باقی است.^۲

نفسیات ثلث - نفسیات سه گانه عبارت اند از

الف - وجود فی نفسه لنفسه بنفسه (وجود ذات حق تعالی)

ب - وجود یا موجود فی نفسه لنفسه بغيره (وجود جواهر)

ج - موجود فی نفسه لغيره بغيره (وجود اعراض)

نور - کلمه نور در فلسفه اشراق مرادف با وجود است در فلسفه مشاء تقسیماتی را که

برای وجود کرده اند (بویژه اصالت وجودیان) اشراقیان برای نور کرده اند.

شیخ اشراق گوید نور منقسم شود بنور «فی نفسه لنفسه» که نور محض باشد و نور «فی نفسه بغيره» که نور عارضی باشد که بنام نور حسی هم خوانده است در مقابل نور عینی قائم بذات

۱- شرح منظومه ص ۳۰۳

۲- شفا ج ۱- ۲۰۸-۲۰۷

شیخ اشراق گوید نور چیزی است که ظاهر بنفسه و بالذات و مظهر غیر است.^۱
صدرا گوید نور مساوق با وجود است و اگر از نور اراده شود چیزی که اجسام بواسطه
آن پدیدار شود از کیفیات محسوسه است.

اودر مقابل نور ظلمت را قرار داده است و مراد او از ظلمت ممکنات است^۲
نور اشرف - مراد عقل اول است

نور اخس - مراد نفوس مدبر اجسام اند که در عین نوریت اخس از عقول اند
شیخ اشراق گوید نور و ظلمت را از حکماء فرس گرفته است زیرا آنها قائل بدو اصل
بودند یکی نور و دیگری ظلمت^۳

نور اعظم مراد ذات حق تعالی است و نور قائم بذات است یعنی واجب الوجود است
نور اعلی که از آن تعبیر بنور محیط هم شده است و نور قیومی نیز نامیده اند.
نور انوار - ذات حق تعالی

نور قاهر - اگر بطور مفرد دیده شود مراد عقل اول است و اگر انوار قاهره گفته شود مراد
عقول است.

نور مجرد - مراد عقل است.

نور محض قیومی - مراد ذات حق تعالی است

نور محیط - مراد ذات حق تعالی است.

نور سازج مراد نور محض غیر مشوب با ظلمت است^۴

۱- النور ینقسم الی نور فی نفسه لنفسه والی نور فی نفسه وهو لغیره والنور العارض عرفته انه بغیره

- شرح حکمة الاشراق ص ۲۹۵ - ۲۹۸

۲- اسفار ج ۲ - ۲۸

۳- وعلی هذا یتنی قاعدة النور والظلمة دفاعة الاشراق فی النور والظلمة) التي كانت طريقة
حکماء الفرس مثل جاماسب و بوزرجمهرو من قبلهم... لانه رمز علی الوجوب والامکان - شرح
حکمة الاشراق ص ۱۸

۴- شرح حکمة الاشراق ص ۳۱۵ - ۳۰۴ - ۳۴۲ - ۳۶۴ - ۳۰۷ - ۳۱۲ - ۴۱۰ - اسفار ج ۱ - ۴۶ - ۱۹

نور اسفهبید - رجوع شود بانوار اسفهبیدیه

نوع - نوع مفهوم کلی است که شامل افراد متفقه الحقیقه شود.

نوع بسیط - یعنی نوعی که فوق آن جنسی و تحت آن نوعی دیگر نباشد

نهایت در مقابل لانهایت است شرح در کلمه لانهایت گذشت.



و

واجب - بیان شد که هر گاه مقسم را امور ذهنی قرار دهیم سه قسم حاصل میشود که واجب و ممکن و ممتنع باشد و اگر مقسم را خارج قرار دهیم دو قسم زیادتیر نخواهد بود و بالاخره امور خارجی از نظر نحوه وجود و تحقق بر دو قسم اند واجب و ممکن و اگر خوب بنگریم اشیاء موجود در خارج همه واجب الوجودند مادام که موجودند نهایت واجب یا بالذات است که منحصر بیک موجود است که ذات حق تعالی باشد و یا واجب بالغیر که ممکنات باشند و معنی واجب آنستکه من حیث الذات مصداق حکم موجود باشد و بلکه عین الوجود و صرف الوجود باشد و موجودیت آن بدون قید و وصف و شرط باشد و اصل الوجود باشد در مقابل واجب بالغیر.

واجب مرتبه تأکید وجود است و هر ممکن بالذاتی واجب بالغیر است و لکن واجب بالذات واجب بالغیر نیست زیرا امریکه بر حسب ذات بذاته مصداق حکم وجود و موجودیت باشد نتواند که وجودش در عین حال بلحاظ غیر باشد.

واجب بالقیاس - معنی واجب بالقیاس آنستکه غیر استدعای وجوب او را دارد بدین معنی که چون هر معلولی استدعای وجوب علت خود را دارد و بطور کلی معلولات از وجود و تحقق ابا و امتناع دارند مگر آنکه علت آنها ضروری الحصول باشد و بنا بر این معلولات مستدعی وجوب علت خود هستند اعم از وجوب بالذات یا بالغیر.^۱

۱ کل مفهوم آن امتنع عدمه فهو واجب - و الوجوب مؤکد الوجود - شرح حکمة

بنابر این عللی که خود از ممکنات اند هم واجب بالغیر اند و هم واجب بالقیاس الی -
المعلول وذات واجب تعالی هم واجب بالذات است هم واجب بقیاس به ممکنات باعتبار وصف
شئی بحال متعلق خود یعنی وجوب بقیاس وصف معلول است باین معنی که معلول مستدعی وجوب
علت است .^۱

واجب بالغیر - هر ممکن موجودی واجب بالغیر است یعنی وجود و وجوب او مستند
بعلت است و بیان شد که « الشئی مالم یجب لم یوجد » نهایت وجوب آن اعم
از وجوب سابق بر وجود و وجوب لاحق است.

الواجب لا یرکیب فیه - مراد از عدم ترکیب در واجب این نیست که مفهومات
کثیره صادق بر ذات واحد نباشد بلکه مراد این است که برای ذات حق تعالی حیثیتی غیر
از حیثیت واجبه نیست و مانند موجودات ممکنه مرکب از وجود و ماهیت نیست و صفاتش
از قبیل علم و غیره عین ذاتش میباشد و مرکب از ماده و صورت و جنس و
فصل نیست و بلکه ذات واجب در عین وحدت و بساطت حقه عین علم و قدرت و حیات و کل
الاشیاء و صفات و اسماء و افعال است و حیثیتی دون حیثیتی در آن نیست و هر یک از صفات
عین یکدیگر و همه عین الذات اند که عالم و قادر و حی و ... است^۲

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات - زیرا اگر از
جهتی از جهات فاقد مرتبه از کمال باشد در حصول آن کمال احتیاج به مکمل خواهد داشت
و لازم میاید که از آن جهت ممکن باشد و لازم میاید که مرکب باشد از کمال و نقص در
صور تیکه واجب بالذات یعنی موجودیکه و اجد جمیع مراتب کمالات باشد و علاوه معنی علت العل

۱ و تلخیص المقام ان الوجوب بالقیاس الی الغیر ضرورة تحقق الشئی بالنظر الی الغیر علی سبیل
الاستدعاء الاعم من الاقتضا و یرجع الی ان الغیر یابی ذاته الا ان یكون الشئی ضرورة الوجود سواء
باقتضاء ذاتی کما فی الوجوب بالقیاس المتحقق فی المعلول بالنسبة الی العلة او بحاجة ذاتیه
کما فی الوجوب بالقیاس المتحقق فی العلة بالنظر الی المعلول - اسفار ج ۱ - ص ۲۱ شرح حکمه
العین ص ۷۰

بودن آنستکه واجد جمیع مراتب معلولات باشد و حالت انتظاری در آن نباشد و آنچه لازمه علیت و تأثیر است بالفعل واجد باشد و بالاخر جمیع آنچه برای موجودات دیگر ممکن است برای او بالفعل حاصل باشد.^۱

واجب الوجود غیر مکافیء - یعنی دو واجب که بالذات واجب باشند و متکافی در وجود باشند و متلازم و متساوی باشند و هیچ یک علت دیگری نباشند محال است به بیانی که در محل خود شده است.^۲

واحد - واحد مقابل کثیر است و تعریف آنرا هم بمقابلت آن با کثیر کرده اند زیرا تعریف حقیقی برای آن ممکن نیست و بعضی گفته اند واحد امری است که منقسم نشود و تعریف دیگر یک در محل خود بیان شده است.

واحد بالاتصال - واحد شخصی که منقسم باجزاء مقدریه متشابه شود واحد بالاتصال گویند شیخ گوید واحد بالاتصال امری است که از جهتی واحد بالفعل باشد و از جهتی حاوی کثرت باشد.

اخواند گوید واحد بالاتصال امری است که با جزائی منقسم شود که همه آنها در حقیقت متحد باشند.^۳

واحد بالترکیب - واحد بالترکیب عبارت از امری است که متکثر باشد بالفعل که واحد بالاتصال نیز گویند و بدیهی است که وحدت آنها همان حالت و هیئت وحدانی اجتماعی است و بطور کلی هر امری که از جهتی از جهات وحدت داشته باشد از آن جهت واحد است مثلاً افراد متفق نوعی از لحاظ نوع واحد اند و انواع مختلف که تحت یک جنس اند از لحاظ هم جنس بودن وحدت دارند و در واحد بالانواع را مماثلت و در جنس را مجانست و در کیف را مشابهت و در کم را مساوات و در وضع را مطابقت و در اضافه را مناسبت

۱ اسفار ج ۱-۳۲-۳۱- شفا ج ۲-۲۹۹-۶۰۰

۲ شفا ج-۲۹۹

۳ دستورالعلماء ج ۳-ص ۴۳۵-اسفار ج ۱-۱۳

خوانند.^۱

واحد بالجنس - مابه‌الاشتراک میان انواع مختلف را جنس گویند و آن انواع با یکدیگر از لحاظ جنس وحدت دارند و بنابراین واحد بالجنس اند.

واحد بالطبع - رجوع شونده کلمه وحدت.

واحد بالعدد - واحد بالعدد عبارت از واحد شخصی است مقابل واحد جنسی و نوعی و عبارت از امری است که تصور آن مانع از شرکت و از حمل بر کثیر باشد و مبداء کثرات است یعنی امری است که از اجتماع متعدد از آنها کثیر بوجود آید.^۲

واحد بالعرض - بدو امری که از جهت مقارنه با امری دیگر (شیئی ثالث) با یکدیگر جنبه وحدتی پیدا کرده باشند واحد بالعرض می‌گویند مانند کچ و برف که از لحاظ رنگ یعنی سفیدی یکی اند.

واحد بالنوع - رجوع شود به کلمه وحدت در نقل کلام قطب الدین

الواحد لا یصدر عنه الا واحد این اصطلاحات و عبارات باین معنی است که علت الواحد یفعل فی الواحد واحد واحد منشأ صدور امری واحد است و بر این قاعده الواحد بالنوع لا یصدر عنه الا واحد - قاعده لزوم سنخیت میان علت و معلول مسائل و فروعی چند بنانهاده اند که از جمله کیفیت صدور متکثرات جهان وجود است از ذات واحد احدیت و از این راه قائل به عقول طولیه و عرضیه و نفوس کلیه و جزئیه شده‌اند و در مورد کیفیت ارتباط حوادث بذات ثابت ازلی هر یک از فلاسفه راهی را در نظر گرفته اند که در محل خود (ارتباط حادث بقدم) بیان شد.

واسطه در اثبات

واسطه در تصدیق بطور کلی معنای آنکه چیزی واسطه در ثبوت و عروض صفتی **واسطه در ثبوت** برای چیزی دیگر است آنستکه آن شیء علت ثبوت آن صفت **واسطه در عرض** - و حالت و بالاخره چیزی است برای چیزی دیگر و آن بر دو

۱ شفا ج ۱-۱۳۰

۲ دستور العلماء ج ۳-۴۳۴- شفا ج ۱-۱۳۰

قسم است یکی آنکه آن وصف برای واسطه ثابت نباشد یعنی واسطه خود متصف بآن صفت نباشد و دیگر آنکه خود واسطه هم متصف بان صفت باشد باین معنی که اتصاف و صفت در حقیقت برای واسطه باشد و به تبع برای ذی الواسطه.

قسم اول را واسطه در ثبوت میگویند که اتصاف ذی الواسطه به صفت بالذات است مانند اتصاف انسان به ضحك بواسطه تعجب که ذی الواسطه که انسان است متصف به صفت ضحك است نه تعجب که واسطه است.

قسم دوم را واسطه در عروض گویند که اتصاف ذی الواسطه به صفت بالعرض است و بالذات خود واسطه متصف به صفت میباشد مانند اتصاف جالس سفینه بحر کت که بالذات خود کشتی متصف و معرض حر کت است نه جالس آن.

واسطه در اثبات و یا تصدیق واسطه علت برای حکم بذی الواسطه است و بعبارت دیگر واسطه در حکم را واسطه در اثبات و تصدیق میگویند چنانکه گویند عالم متغیر است و هر متغیری حادث است که باین معنی است که عالم حادث است از آن جهت که متغیر است^۱

وجوب - وجود در مقابل امتناع و امکان است و در محل خود بیان شد که کلیه امور (اگر مقسم را امور ذهنی قرار دهیم) بر سه قسم اند یا متصف به صفت وجوب اند و یا متصف به صفت امکان و یا متصف به صفت امتناع وجوب هم یا بالغیر و به نظر بعلمت است و آن ممکنات اند که از جهت ذات خود متصف به صفت امکان اند و به نظر بعلمت خود پس از خروج از حیز امکان و دخول در دار تحقق و وجود متصف به صفت وجوب غیر اند و یا متصف به صفت وجوب ذاتی است و آن منحصر بذات حق تعالی است و در هر حال ممکن نظر بداتش لیس محض و نظر بعلمت اش ایس است و بیان شد که اگر مقسم را خارج قرار دهیم موجودات

۱- شرح منظومه - ۱۴۱-۹۲- دستور العلماء ج ۳- ۴۳۴- لکن الواسطة فی العروض لها اقسام منها كجر كة السفينة كجر كة جالسها ومنها كايضية البياض لا يضية الجسم حيث ان الاولين موجودتان بوجودين منفصلين في الوضع والاخيرتين كذلك ولكن متحدتان في الوضع ومنها كالجنس والفصل حيث ان الفصل علة لتحصل الجنس وهما متحدان في الوجود للحمل سيما في البسائط الخارجية شرح منظومه ص ۲۱

در خارج دو قسم اند یا واجب اند و یا ممکن.

الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار - آخوند گوید آنچه مسلم است افعال و حرکات

انسان بدنبال و تابع مقدماتی چند است که انها را مقدمات عامه فعل گویند.

مقدمات عامه فعل عبارت اند از علم (تصور و تصدیق) و شوق و اراده و حرکت عضلات

و افعال اختیاری همان افعالی است که تابع علم و اراده مؤکد باشد که بعد از حصول مقدمات

و اراده جازم عضلات خود به خود تجریک و فعل منظور انجام میشود و بنا بر این فعل ارادی

فعلی است که منشأ آن اراده مسبوق به میل مسبوق بعلم باشد این سؤال پیش میاید که

علل و معدات و موجبات قبل از علم که حصول علم را ایجاب کرده است از کجا آمده است

اگر گفته شود که آنها هم تابع علل و معدات خاص ارادی هستند سؤال از علل و معدات

قبل از آنها شود و همین طور تسلسل لازم میاید و بالاخره سخن بدانجا کشد که گفته شود

وجود بعضی از موجبات و فطریات و ذاتیات و بالاخره اضطراریات در حصول مقدمات و علل

و معدات علم سابق بر اراده دخالت داشته است و لکن حصول این موجبات بالاضطرار منافی

با عزم و اختیار نیست و علاوه بر حرکت عضلات خود بالا جبار و الاضطرار است بعد از تمامیت

مقدمات و شکی نیست که مقدمات آن که علم و میل و اراده است بالاضطرار است.

صدرا گوید موجب مقابل مختار چیزی است که فعل بر او واجب باشد نه از او^۱

و در جای دیگر گوید بدو چیز را تصور کرده و تصدیق بفائده و نفعی که عائد بر ما

میشود مینمائیم اعم از آنکه آن تصدیق بفائده از نوع تصدیق ظنی باشد یا جهلی و علمی همین

قدر که تصدیق شود که در انجام فلان کار منفعت و خیری است اعم از آنکه خیرات و منافع

حقیقی باشد و یا ظنی منفعت و فائده عین باشد یا مدح و ستایش و غیره باشد از آنچه عائد به

جوهر ذات ما شود و یا یکی از قوای ما از آن فائده بر خوردار شود و در نتیجه بواسطه آن علم

۱- انا نتصور اولاً صدقنا بفائدة ته العائد الینا تصدیقاً ظنیاً اوجہلیاً او علمياً بان فیہ منفعة

ما اواخر من الخیرات الحقیقیة او الظنیة عیناً کان او... عایداً الی جوهر ذاتنا او الی قوۃ من

قوانا فینبعث من ذلک العلم التصوری و ذلک الحکم التصدیقی شوقاً الیه فاذا قوی الشوق النفسانی

واشدت و اهتزت القوة الارادية وحصلت الارادة المسماة بالاجماع... اسفاج ۳-۷۶-۷۸

تصوری و یا حکم تصدیقی شوق خاصی بسوی آن فعل حاصل می‌گردد و هر گاه آن شوق نفسانی قوت پیدا کند و شدید شود قوه ارادیّه بر انگیزخته می‌شود و اراده جازمی که بنام اجماع خوانده می‌شود حاصل می‌گردد.

این اراده در انسان از قوتی سرچشمه گیرد که فوق قوه شوقیه حیوانی است که منشعب از شهوت و غضب می‌شود و برای دفع شهوات و دمع است

و بالجمله از جمیع آن مقدمات و حالات قوه محرکه در عضلات بر انگیزخته شده و عضلات را بحرکت در می‌آورد و بالاخره مقدمات فعل را از روی قصد و اراده و اختیار خود فراهم و به سرحد و جوب رسانده و قهراً پس از تکمیل مقدمات و حصول علل و معدّات فعل اضطراراً انجام می‌شود و این است معنی گفتار کسانی که گویند الوجوب بالاخیار لاینافی الاختیار.^۱

وجوب سابق - قبلاً بیان شد که ممکنات تا بسرحد و جوب نرسند موجود نمی‌شوند بالاخره قبلاً از وجود معدّات و شرائط و علل چندی باید مترتب و منظم و حصول یابد تا آنکه ممکن از حیز امکان و عدم خارج و داخل در دارتحقق و وجود شود.^۲

و تا موقعیکه بسرحد و جوب نرسد موجود نخواهد شد و معنی وجوب سابق هم همین است در مقابل وجوب لاحق که هر شیء مادام که موجود است وجوب در ظرف و بشرط وجود دارد یعنی متصف به صفت وجوب وجود است.

صدرادر مقام بیان «الشیء مالم یجب لم یوجد» گوید.

مادام که شیء برحالات امکان خود است محال است فرض وقوع و لاوقوع برای آن و همانا تعین یکی از دو طرف وقوع و لاوقوع بعد از وجوب از ناحیه علت او می‌باشد مراد صدرا از این وجوب همان وجوب سابق است.

وجود - درایه که آیا وجود را می‌توان تعریف کرد سه مذهب و عقیده مشهور است.

عده گویند وجود بدیهی التصور است و تعریف آن امکان ندارد مگر به تعریفات لفظی.

۱- اسفار ج ۳ - ۷۸ -

۲- اسفار ج ۱ - ۵۴ - ۳ - ۶۹ -

بعضی گویند وجود از امور نظری است و بنا بر این تعریف آن ممکن است.
 عده دیگر گویند وجود امری است اکتسابی و نظری و لکن تصور آن ممکن نیست
 و بنا بر این تعریف آن هم ممکن نخواهد بود زیرا تعریف شیء بعد از علم بدان شیء است.
 کسانی که گویند وجود از امور اکتسابی و نظری است دو تعریف برای آن کرده اند.
 ابوالحسن اشعری گوید وجود نفس ماهیت است.
 عده دیگر گویند وجود امری است زائد بر ماهیت و تعقل آن به تبع ماهیات است^۱
 ما حصل اقوال در مورد وجود ازین قرار است.
 الف - وجود مشترك باشتراك معنوی است میان وجود واجب و ممکن و مجردات و
 مادیات و غیره.

ب - وجود مشترك باشتراك لفظی است و بنا بر این از لحاظ معنی وجود در واجب غیر
 از وجود در ممکن است و وجود در مجردات غیر از وجود در مادیات است و فقط وجه اشتراك
 میان آنها در لفظ است.

ج - وجود میان ممکنات مشترك معنوی است و لکن در ممکنات واجب مشترك
 لفظی است و بنا بر این اطلاق وجود بر ممکنات اعم از مجردات و مادیات بیک معنی است
 لکن اطلاق آن بر واجب الوجود بمعنی دیگر است.

د - وجود هر موجودی مخصوص بخود او است و اشتراکی در بین نیست و لکن باز
 کشت این نظر نیز باشتراك لفظی است.

در مورد حقیقت و ماهیت وجود نیز اختلاف است.

شیخ اشعری و صوفیه گویند وجود نفس ماهیت است در تمام موجودات .
 متکلمان گویند وجود زائد بر ماهیت است در تمام موجودات غیر از ذات حق تعالی.^۲
 محققان حکماء گویند وجود در واجب عین ماهیت است و در ممکنات زائد بر ماهیات
 است چنانکه متکلمان گویند توضیح آنکه

۱- دستور العلماء ج ۳- ص ۴۴۰

۲- دستور العلماء ج ۳- ۴۴۴

وجود یعنی هستی در مقابل ماهیت یعنی نیستی و بیان شد که وجود بمعنای هست مفهوم عام بدیهی اعتباری است که رابط در اشیاء و احکام واقع میشود مورد سخن نیست زیرا آن مفهوم عام اعتباری انتزاعی متفق علیه است که جز در ذهن تقرر و حصولی ندارد بنابراین سخن در وجود بمعنای تقرر و تحصیل حقایق است.

قطب الدین گوید پس وجود که کون است در اعیان عبارتست از موجودیت یعنی هستی و از این مفهوم ظاهر نمیشود که او کون است در اعیان چیز را بل که گاه باشد که چیز را باشد و گاه باشد که نباشد و تحدید آن ممکن نیست چه او بدیهی التصور است و هیچ چیز اعراف ازو نیست تا تعریف وجود بآن چیز کنند و هر که بیان آن میکند خطا میکند^۱ اولین فیلسوفی که گوید اساس کون وجود مطلق است و در مورد وجود اظهار نظر آورده است پارمنیدس میباشد او گوید وجود مجرد از اجسام است و اشیاء در حکم عدم اند و وجود مخلد است و در معرض فنا و زوال و تحول و تغییر نیست و تمام تحولات و تغییرات بآن منتهی میشوند او وجود را امری ممتد که ازل و ابدا را گرفته است دانسته و گوید وجود واحد و غیر متجزی است و در معرض حرکت و اضطراب نیست.^۲

شیخ اشراق در مورد وجود و ماهیت بیان خاصی دارد و گوید معنی وجود در اصل همان معنی عامیانه بوده است که بمعنای بودن است و برای ارتباط اشیاء بکار میرفته است مثلاً میگفتند خدا هست فرشته هست جن هست انسان هست یا آب هست نان هست خاله هست آتش هست و غیره که معنای خاصی از وجود نمیخواسته اند بلکه همان معنی حرفی ربطی را اراده میکردند که به شونده منظور خود را به فهمانند و بعد برای اختصار کلمه مضاف را که مثلاً آب نان آتش و غیره باشد حذف کرده اند و در جاهائی که قرینه بوده است بدون ذکر مضاف مقصود خود را بیان میکردند و مثلاً بجای آنکه بگویند آب هست و یا وجود دارد میگفتند هست یا موجود است بعد این معنی یعنی خود کلمه هست «وجود موجود» رنگ فلسفی بخود گرفته است و کلمه وجود را دارای مصداق و حقیقت دانسته اند و کمان

۱- درة التاج حمله سوم از فن دوم ص ۲ - شرح حکمة الاشراق ص ۲۳۰

۲- قصه الفلسفه اليونانية ص ۶۷-۲۴

کرده‌اند که وجود هم حقیقتی از حقایق خارجی است و بطوریکه میدانیم حتی بعضی گفته‌اند حقیقت عبارت از وجود است بعد باین اشکال بر خورده‌اند که «ضاف وجود چیست ناچار گفته‌اند هر شیء مرکب از وجودی و ماهیتی است و چون مشاهده کرده‌اند که در خارج يك چیز زیاده‌تر نیست لذا گفته‌اند نحوه تر کیب شیء از وجود و ماهیت تر کیب عقلی است. بعد این مبحث پیش آمده است که آنچه عارض عقلی است وجود است یا ماهیت چون بالاخره یکی از اندو متقرر در خارج‌اند.

بعضی در این مورد پیرو اصالت ماهیت شده‌اند و گفته‌اند وجود همه جایگسان است و در نتیجه مصداق آنهم مانند مفهومش یکی است. بعضی دیگر گفته‌اند ماهیت اصل است و وجود امری است که در عقل عارض بر ماهیت شده است.

بعضی دیگر گفته‌اند که وجود در سایر موجودات غیر حق یکی است. در هر حال در مسئله اثبات واجب الوجود باین اشکال برخورد کردند که چگونه ممکن است مثلاً وجود هم خدا باشد و هم آب و آتش و خاک و.. از این جهت گفته‌اند که وجود امری است و احداً مانند مفهوم خود لکن دارای مراتب شدت و ضعف و مشکک به تشکیک در نقض و کمال و مرتبه شدید فوق الشدة و الکمال ذات حق است و در مراتب دیگر نحوه تر کیب اشیاء را از وجود و ماهیت تر کیب از امری متحصل و لا متحصل دانستند و در ذات حق گفتند که وجودش عین ذاتش میباشد و بسیط الحقیقة است و بدین طریق مسئله وحدت وجود بمیان آمد و چون بانوجه بوحدت وجود اشکالاتی حاصل میشد گفتند مراد از وحدت وجود آنستکه در ذات تحقق يك چیز است و آن موجود حقیقی و واجب الوجود است و بقیه ممکنات اشغله فیض او هستند.

وجود انبساطی مراد وجود منبسط و نفس رحمانی است.^۱

وجود بحت- یعنی وجود محض و غیر مخلوط و مشوب با ماهیت^۲

۱- اسفار ج ۳- ص ۱۶

۲- ج ۳- اسفار- ۱۹

وجود بما هو وجود - بیان شد که وجرد بما هو وجود موضوع علم الهی است.
 وجو تام - مرتبه کمال وجود را وجود تام میگویند و بلکه بر مرتبه وجود حق
 فوق التمام اطلاق شده است.

وجود ذهنی - در مقابل وجود خارجی است رجوع شود به کلمات ذهنی و عینی و خارجی
 وجود رابطی - وجود رابطی نزد فلاسفه بدو معنی است یکی وجود محمولی که
 وجودش فی نفسه عین وجود آن میباشد برای غیر یعنی «وجوده فی نفسه عین وجوده لغیره»
 مانند وجود بیاض و دیگر بمعنای رابط محض که رابط و نسبت میان حملیات باشد
 قسم اول معنای اسمی است که خود مستقل است نه بمعنای استقلال لنفسه بلکه بمعنای استقلال
 فی نفسه و قسم اول صرف الربط و از معانی حرفی است که وجود تعلقی است که بعضی از
 فلاسفه برای آنکه میان اند و فرق باشند این قسم وجود را رابط نامیده اند.

و بالجمله وجود را از این جهت تقسیم کرده به وجود «بذاته و لذاته» و وجود «لذاته
 فی غیره» و وجود «لذاته فی ذاته بغیره» و وجود «لذاته فی غیره بغیره» که صرف الربط است و
 تعبیرات مختلف دیگر که بیان شد رجوع شود به کلمات وجود و نور.

وجود عام بدیهی - صدرا گوید از کلمه وجود گاهی معنای مصدری یعنی
 موجودیت اراده میشود که امر ذهنی است و گاه وجود خارجی حقیقی اراده میشود مانند
 نور که گاه از آن اراده میشود نورانیت و گاه امری که ظاهر بذاته و مظهر لغیره باشد
 اراده میشود.^۲

در هر حال در این مورد که وجود بمعنای مفهوم عام بدیهی امری است اعتباری عقلی
 متفق علیه میان قائلین باصالت وجود و اصالت ماهیت است.

فرق میان مذهب اصالت وجودی و اصالت ماهیتی در این است که پیروان اصالت وجود
 گویند این مفهوم عام اعتباری دارای منشأ انتزاعی است عینی و متاصل در خارج و واحد است
 و دارای مراتب به شدت و ضعف و وجودات خاصه عبارت از انتساب ماهیات اعتباریه بآن

اسفار ج ۱-۱۷ - تعلیقه بر منظومه ۱۶۸-۱۲۱

اسفار ج ۱-۱۳ -

امر متاصل خارجی است که از اضافه امر متاصل و متحصل زو مراتب بامور غیر متاصله و موجودات خاصه پدید آمده‌اند.

در مقابل پیروان اصالت ماهیت گویند غیر از همان مفهوم عام اعتباری ذهنی چیزی در خارج نیست که بنام وجود خوانده شود و آنچه در خارج هست همان ماهیات متخالفه است و مفهوم وجود و موجود از همان ماهیات متخالفه انتزاع می‌شود چنانکه شئیت، وحدت و غیره در نتیجه امر لا متحصل همان وجود است و آن همان مفهوم هستی است که ذهنی است.^۱

وجود مطلق - وجود مطلق نزد عرفا وجودی است که محدود و بحد خاصی نباشد و وجود مقید بخلاف آن است مانند انسان، فلك، نفس، عقل و غیره.

وجود مطلق و غیر محدود همه اشیاء است بر وجه اوسط وجود مطلق را فیض مقدس و مشیت مطلقه هم نامیده‌اند.^۲

وجود معلول - وجود معلول بعینه وجودش برای فاعلش می‌باشد زیرا معلول بالذات و بدون توجه بعلت آن مصداق حکم «موجود» نیست بلکه مصداق حکم «معدوم» است و تحقق و وتحصل آن بلحاظ علت است و بنا بر این وجود نفسی معلول عین وجود آن با تناسب و استناد بعلت آن می‌باشد.^۳

وسط و طرف برهان وسط و طرف برهانی است که بمنظور ابطال جزء لایتجزی اقامه شده است رجوع شونده کلمه برهان.

وحدت حقیقی - هر گاه اشیاء متعدده از جهتی از جهات متصف بوحدت باشد وحدت آنها وحدت غیر حقیقی است ولیکن هر گاه شئی از تمام جهات متصف بوحدت باشد واحد بوحدت حقیقی است.^۴

و بیان شد که دو امر یکی که از جهت مقارنه با امر ثالث جنبه وحدتی داشته باشد واحد بالعرض

۱ اسفار ج ۱- ۱۰- ۸۳- ۱۴- ۲۵- ۱۲۰- ۱۴۷- ۱۶۹- ۶

۲ اسفار ح ۳- ۲۳- ۲۹

۳ اسفار ج ۳- ۷۱

۴ تعلیقه بر شرح منظومه ص ۱۰۴- شفا ج ۲- ۴۳۱

میگویند چنانکه گویند گچ و برف یکی اند در رنگ یعنی از لحاظ سفیدی که مقرون با هردو است یکی هستند پس وحدت آنها نسبت بامر ثالثی است.

قطب الدین گوید وحدت مفهومی است زائد ذهنی که او را وجودی در اعیان نیست والاشی که واحد از اشیا است پس او را نیز وحدتی باشد چه میگویند و حده واحد چنانکه میگویند وحدات کثیره و چون ماهیت و وحدت او را دو چیز گیرند پس ایشان اثنان باشند بعد گوید مفهوم کثرت باشد اگر در جواب ماهو گویند اگر مختلف باشند در چیزی از ذاتیات واحد بالجنس باشد والا واحد بالنوع و اگر در جواب «ای شی هوفی ذاته» گویند واحد بالفعل باشد و اگر واحد را بر کثیرین حمل نکنند اگر قابل قسمت نباشد او را مفهومی نبود و راء آن که منقسم نیست وحدت باشد و اگر او را مفهومی باشد غیر آن اگر او را وضعی باشد نقطه بود و الا واحد مطلق بود.

و اگر قابل قسمت باشد اگر بالفعل منقسم نباشد واحد بالاتصال بود و اگر بالفعل منقسم باشد اگر اجزاء او متمایز نباشد به تشخیص مرکب حقیقی باشد و الا واحد باشد با اجتماع و وحدت او یا طبیعی باشد چون بدن واحد یا صناعی چون سریر واحد یا وضعی چون در هم واحد و اتحاد درادر جنس مجانسه و...^۱

وحدت شخصی - یعنی موجود واحد متشخص بوحدت شخصی.

وحدت عالم - حکما گویند «وحدة العالم يدل على وحدة الاله» ارسطو از راه وحدت عالم وحدت مبدء را اثبات کرده است.

وحدت عینی - یعنی وحدت بواحد حقیقی خارجی.

وحدت نسبت تألیفی - مانند وحدت میان ملك و عسكر و یا رئیس خاندان و افراد آن.

وحدت وجود - عرفا و بعضی از فلاسفه عارف مشرب گویند وجود در مرتبه ذات خود واحد است و تکثر در ماهیات است که مراتب تجلیات و ظهورات حق است و وجود در جهان یکی است و همان هستی محض است و موجودات دیگر نمودند نه بود و همه

آنها رشحات فیض وجود واحد بوحده حقیقیه اند.

قاضی در دستو العلماء گوید معنای وحدت وجود نزد محققان این است که وجود در خارج یکی است یعنی واحد شخصی است و قائم بذات است و عارض و حال در ممکنات نیست و وجود ممکن عبارت از صرف تعلق و ربط خاص است بآن وجود بذاته و این نسبت و تعلق عبارت از نسبت قیومیت و مبدئیت و اشراق نور وجود است نه نسبت حال و عروض و اتحاد و اتصال و غیره از نسبتهایی که در میان ممکنات است.^۱

و بالجمله اگر در کلمات فلاسفه خوب دقت شود اشکار گردد که هر گاه گفته شود وجود واحد است و تکثر در جهات وجود در اثر انتساب ماهیات ممکنه بوجود حاصل شده است و بعبات دیگر سوای وجود ماهیات دیگری قائل باشیم و لو باعتبار قائل به کثرت موجود و وحدت وجود شده ایم و هر گاه گفته شود که وجود خود متطور باطوار و متشأن به شئون مختلف است و موجودات مکتثره خود شونی ار وجود واحدند قائل بوحده وجود و وحدت موجود شده ایم.

مسئله وحدت وجود از نظر تاریخی در فلسفه الیائی بوسیله اُکسینوفانس و پارمنیدیدید آمده است آنها می گفتند خدا و وجود شامل هر چیزی است و خدا و عالم یکی است فلو طین نیز وحدت وجودی است و آنرا حقیقت میدانند و احدیت را اصل و منشأ کل وجود میدانند و موجودات را جمیعاً تراوش فیض حق میدانند.

روایان نیز نوعی از وحدت وجودی بوده و لکن جسمانی نه روحانی چنانکه میدانیم عده از فلاسفه مانند طالس ملطی نیز از جهتی وحدت وجودی اند.

وضع - وضع یکی از مقولات نه گانه عرضی است و آن عبارت از نسبت اجزاء جسمی است بیکدیگر و نسبت همه اجزاء بخارج.

و هو حقیقة واحدة و کثرة ظهوراتها و صورها لا یفدح فی وحدة ذاتها و تعیینها و امتیازها بذاتها لا بتعین زائد علیها ازلیس فی الوجود ما یغایره لیشرك معه فی شئی و ذالك لا ینافی ظهورها فی مراتبها المعینه بل هو اصل جمیع التعینات الصفاتیة و الاسمائیة و المظاهر العلمیة و العینیة شرح فیصری بر فصوص - ۴

آخوند گوید وضع عبارت از نحوه تقرر اجزاء جسم است که وضعه قولی است.^۱
معنای دیگر وضع عبارت از چیزی است که بالقوه یا بالفعل قابل اشاره حسیه باشد
قطب الدین گوید وضع بودن شئی است بوجهی که اجزاء او را بعضی بابعضی دیگر
نسبتی باشد در جهات مختلف چون قیام و قعود.^۲

وعاء - وعاء یعنی ظرف چنانکه گویند وعاء اعتبار و عالم اعتبار را اراده کنند که در
فلسفه بمعنای ذهن است وعاء الدهر یعنی عالم دهریات وعاء الزمان یعنی عالم زمان^۳
وهم - قوه و اهمه قوه ایست که محل آن نهایت تجویف اوسط دماغ است و عمل آن
ادراک معانی غیر محسوسه موجود در محسوسات جزئیه است مانند عداوت و محبت عاطفه
و غیر آن این قوه در حیوانات حاکم است چنانکه در انسان عقل حاکم است^۴

۱- اسفار ج ۲ - ۵-۷۳-

۲- درة التاج جمله سوم از فن دوم- ۹۷

۳- اسفار ج ۳ - ۱۲۲

۴- و اما الوهم فهو قوة مرتبة في آخر تجويف الاسط من الدماغ و انها الرئيس المطلق في الحيوان
مستخدمة سائر القوى الحيوانية التي مصدر اكثر افعالها الروح الدماغی فيكون كل الدماغ
الاله الكن الاخص بها هو التجويف الاوسط لاستخدامها المتخيلة و محلها مؤخر ذلك التجويف
شرح ملا صدرا بر هدايه



هاله - شیخ در تعریف هاله گوید اما هاله عبارت از دایره بیضاء تامه یا ناقصه ایست که در اطراف ماه دیده میشود در موقعی که زیر آن ابر لطیف و رقیقی قرار گیرد که آن را نپوشاند.

بعد گوید کسانی که شدیدالتعصب اند از اصحاب شعاع گفته اند ابرها کری الشکل و همین طور سطوح اجسام بسیطه نیز کری الشکل اند و از چیزهائی که دلیل بر کری الشکل بودن ابر است این است که آنها متشاکل البعد از زمین و مرکز آن میباشند و گفته اند هر گاه شعاع ماه واقع شود بر آن ابرها از آن شعاع و از آن ابرها دایره حادث میگردد بعضی دیگر از قدماء آنان گفته اند هر گاه شعاعی از ماه ساقط شود بر ابرها مانند سنگی است که بر آب ساقط شود و همانطوریکه بواسطه ساقط شدن سنگی بر آب موج مستدیری حادث میشود از ساقط شدن شعاع ماه بر ابرهای رقیق دایره حادث میگردد شیخ بعد گوید و این دو گفتار خرافاتی است زیرا اگر هاله عبارت از آن باشد که آنان گفته اند ناچار موضع معین میداشت و حال آنکه چنین نیست و ازین جهت است که موضع و محل معینی ندارد و در محلهای مختلف از ابر دیده میشود و علاوه شعاع قمر مخصوص بموضع معین نیست و سقوط آن مخصوص بمحل خاصی نیست و بعد گوید

تحقیق آنستکه هاله عبارت از خیال است و از این جهت است که منظره آن مختلف

است^۱

قطب‌الدین گوید هر گاه حادث شود در هوا میان رائی و قمر غیمی رطب لطیف رفیق که قمر را ستر کند از ابصار منعکس شود ضوء بصر از اجزاء آن غیم بقمر پس هر یکی از آن اجزاء مؤدی ضوء قمر باشد پس دائرة مضیة به بیند و آن هاله باشد که مؤدی قمر و شبه او است و گاه باشد که شمس رانیز هاله باشد^۲

هبوط - هبوط یعنی فرود آمدن ارسطو گوید نفوس بشریه متعلق به عالم ملکوت بوده است و بعالم جسمانی هبوط کرده است و گرفتار ماده شده است

صدرا گوید مسئله هبوط نفوس آدمی از عالم قدس که موطن پدر مقدس آنها بوده است باین عالم جسمانی که موطن طبیعت جسمانی است و مانند گهواره است و موطن نفس حیوانی است که بمنزله مادر آنها است از اموری است که در کتب وحی بدان زیاد اشاره شده است و همین طور در موزات انبیا و اشارات اولیاء و حکماء بزرگ آمده است ارسطو در کتاب اثولوجیا گوید نفوس از فرود آمدن باین عالم زیانی ندیده‌اند و بلکه منتفع شده‌اند .

افلاطون گوید نفوس از عالم ربانی باین عالم هبوط کردند که گناهان آنها جبران شود و بعد از تریکیه شدن مجدداً بعالم الهی باز گشت میکنند .

ابن‌القلس گفته است که نفوس در مکان رفیع و عالی بودند و در اثر خطائی که کردند به این عالم نزول کردند^۳

طیماوس گوید نفس جوهر شریفی است که در این عالم آمده است برای آنکه جهان جسمانی را عقلی باشد نه برای خطائی که کرده است و عبارت دیگر چون نفس امری است

۱ - شفا ج ۱ - ۲۶۳ - ۲۶۴

۲ - درة التاج جمله چهارم از فن دوم ص ۳۱ - واما الهالة فانه دائرة بیضاء تامة او ناقصة تری حول القمر و غیره

شفا ج ۱ - ۲۶۳

۳ - اسفار ج ۴ - ۸۵ - ۸۶

شریف و رفیع خدای متعال آنرا برای تکمیل آفرینش جهان مادی بساین عالم فرستاده است .

ارسطو گوید نفس زمانیکه در عالم عقلی باشد اعلی و اشرف موجودات است و موقعی که در عالم جسمانی باشد اخس و ادنی است .

حکماء فرس در مورد نور و ظلمت عقایدی داشته اند شبیه به همین عقاید مثلاً گویند ظلمت نور را محاصره و زندانی کرد برای مدتی پس از آن ملائکه نور را مدد و کمک کردند و پیروز شد بر ظلمت .^۱

هلیه بسیطه - سؤال بواسطه هلیت بسیطه یعنی سؤال از وجود شیء «هل الانسان موجود» است چنانکه سؤال شود آیا انسان موجود است که مفاد «كان تامه» هم میگویند در مقابل هل مر کبه که مفاد «كان ناقصه» است یعنی «وجود شیء لیشی» است «هل الانسان ناطق» چنانکه سؤال شود آیا انسان ناطق است یا ضاحك است و غیره

در محل خود بیان شد که اولین سؤال و پرسش که از اشیاء یعنی هر چیزی میشود سؤال از معنای لغوی و شرح اسم آن است مثلاً سؤال میشود که لفظ انسان یعنی چه این پرسش را پرسش از «ما» شارحه مینامند و در مرتبه بعد سؤال از حقیقت آن میشود و سؤال میشود حقیقت انسان چیست .

این پرسش را پرسش از «ما» حقیقیه مینامند در مرتبه بعد یعنی بعد از آنکه ماهیت انسان معلوم شد سؤال و پرسش از این امر میشود که انسان شیء موجودی است یا نه این سؤال را پرسش از هل بسیطه میگویند بعد از احراز وجود آن پرسش از ذاتیات و حالات و عوارض و ضمائم و آثار آن میشود و این مرتبه مسلم بعد از این مرحله بوده و پرسش از چرایی و چگونگی آن است که پرسش از «لم» ثبوتی و اثباتی است رجوع شود به کلمه لم

هوهویت - یعنی حمل هوهویت رجوع شود به کلمه حمل

هویت - بیان شد که حمل هوهو و یا هوهویت یعنی این همانی و مفاد آن این است که هر چیزی خودش خودش میباشد هویات متخالفه یعنی موجودات متخالفه و در هر حال

منظور از کلمه هویت اشاره به ذات و تشخیص و این همانی موجودات میباشد .
 هویات متخالفه نزد کسانی که پیرو اصالت وجود اند عبارت از ماهیات متخالفه است
 باین معنی که کسانی که گویند اصل ماهیت است تشخیص موجودات را بماهیات میدانند و
 کسانی که پیرو اصالت وجود اند تشخیص موجودات را بوجود میدانند چنانکه صدرا از کله^۱
 هویات وجودیه موجودات خاصه متشخصه را اراده کرده است .

صدرا گوید وجود و تشخیص شیء واحد اند در حقیقت و متغایرند از لحاظ مفهوم.^۱
 در جای دیگر گوید هویت بدن و تشخیص او به نفس او است نه به جرم و جسم او
 مثلا زید زید است به نفس خود نه بجسم و جسد خود

و برای همین است که وجود و تشخیص او مستمر و دائم است مادام که نفس باقی
 است در آن ولو آنکه اجزایش متبدل و متحول شود و همین طور لوازم او از اینیت و کمیت و
 کیفیت و وضع و متی و غیره در معرض تحول و تبدل باشد و همین طور اگر صورت طبیعی او
 بصورت مثالی او تبدیل یابد چنانکه در خواب و در قبر و برزخ تاروز بعث یا بصورت اخروی
 چنانکه در روز قیامت و هویت انسانی در جمیع تحولات و تقلبات یکی است و همان است که
 بوده و هست زیرا هویت مذکور بر نحو اتصال وحدانی تدریجی است و اعتباری بخصوصیات
 هو هویت و حدود وجودیه واقع در طریق حرکت جوهریه نیست و بلکه اعتبار بآن چیزی
 است که همواره باقی و مستمر است و آن نفس است زیرا نفس صورت تمامیت انسان است و
 اصل هو هویت و ذات او است و مجمع ماهیت و حقیقت او است و منبع قوا و آلات او است و مبدء
 ابعاد و اعضاء او است و حافظ او است در وجود طبیعی و مبدل او است علی سبیل التدریج تا
 برسد بمرتبه عقلیت بسیطه تا آنجا که گوید

هر گاه سؤال شود از بدن زید مثلا آیا او در زمان جوانی همان است که در زمان
 طفولیت بوده و یا زمان پیری خواهد بود پاسخ این پرسش هم بطور منفی و هم مثبت بدو اعتبار
 درست است^۲

۱ - اسفار ج ۳ - ۹۷

۲ - اسفار ج ۵ - ۱۴۹

در جای دیگر در مورد روح گوید جنید رحمه الله علیه گفته است روح چیزی است که خدای متعال بر گزیده و بعد گوید شاید مراد جنید این باشد که روح موجود بحت و وجود صرف است مانند سایر هویات بسیطه عقلیه که انیات محضه متفاوت باشند و اضعف اند و در جای دیگر گوید و این معنی تصریح باین است که هویت انسان و انیة او چیزی دیگر است غیر از جسد.^۱

و در جای دیگر گوید هر هویت وجودی که مصداق بعضی از معانی کلیه است و در مرتبه وجود و هویت خود که در غیر واجب حکماء بنام ماهیت و صوفیه عین ثابت ناهند و آن گاهی متعدد است و گاه واحد است که بنام ماهیت بسیطه خوانده میشود و دو معانی متعدد گاهی موجود بوجودات متعدد است که مرکب خارجی گفته میشود مانند حیوان که جنس آن از ماده که جسم نامی است و فصل آن از صوتش که حساس است گرفته شده است.

در هر حال او از «هویات الوجودیه» موجودات خاصه متشخصه خارجی را اراده کرده است.

و گوید هویت هر موجودی عبارت از نحوه خاص وجود اوست و بالجمله هویت در زبان صدرا بمعنای موجود متشخص به تشخصات است هویت واحده یعنی موجود متشخص معین خارجی و گوید در انسان هویت واحده است که متشأن به شئون مختلف میشود و مراد او نفس است که موجب حفظ وحدت و تشخص نوعیه و شخصیه افراد و انواع است و گوید افراد انسانی را مشخصاتی هست که بواسطه آنها هر يك از دیگری متمایزاند و تا آخر عمر وحدت شخصیه آنها باقی است و هویت میگویند.

هویات بسیطه - عقول و نفوس و بالاخره مجردات را هویات بسیطه میگویند.
هویات متجدده - موجودات طبیعی و مادی که همواره در معرض تحول و تقلب اند

هویات متجدده میگویند^۱

و بهر حال اتحاد میان دو امر را اعم از اتحاد در وجود خارجی یا ذهنی هویت میگویند چه آنکه اتحاد آنها ذاتی باشد یعنی در ذاتیات باشد چنانکه گویند «احمد انسان است» که وجودی که منسوب با حمد است عیناً منسوب بانسان است یا آنکه جنبه اتحاد آن دو اتحاد عرضی باشد چنانکه گویند انسان کاتب است که کاتب بودن او وجود مستقلی ندارد بلکه وجود او در ضمن وجود انسان است و انتساب وجود بآن بالعرض است و در حقیقت يك موجود است که انسان و کاتب است و انتساب وجود بکاتب بالعرض است و در هر حال جهت وحدت هر کثیر را هویت میگویند^۲

هیئت- هیئت در فلسفه اشراق به معنای عرض استعمال شده است .

هیولای اولی- ماده اولیه جهان جسمانی و عالم کون و فساد را هیولای اولی مینامند آخوند گوید هر کسی را اندک شعوری باشد دریابد که در اجسام چیزی هست که محل توارد صور و هیآت است و خمیره هست که محل استحالات و انقلابات است چنانکه خاک تبدیل به نبات شود و نطفه انسان یا حیوان شود و مسلم است که نطفه در طی مراحل کمال و ادوار و اکوان خود به کلی باطل نمیشود و چیزی دیگر بنام انسان حادث شود و اگر چنین باشد نتوان گفت که انسان یا حیوان از نطفه است پس معلوم میشود که در تمام مراحل و صور چیزی باقی است که وحدت شخصیه و نوعیه بآن محفوظ است و همان هیولا است و هیولای اولی خود بی رنك و بی نام است.

فلاسفه در مورد هیولای افلاك گویند که نوع هیولای آنها غیر از هیولای عالم کون و فساد است و از همین جهت است که افلاك در معرض کون و فساد و خرق و التیام نمیباشند.

۱- ان هویة البدن و تشخصه انما یكون بنفسه لا بجرمه فزید مثلاً زید بنفسه لا بجسده ولا جل ذالك یستمر وجوده و تشخصه مادامت النفس باقیة فیه و ان تبدلت اجزائه و تحولت لوازمه من اینه و کمه و وضعه . و کذا القیاس لو تبدلت صورته الطبیعیة بصورة مثالیة کما فی المنام و فی عالم القبر... اسفار ج ۴- ۱۴۹

۲- اسفار ج ۲- ۱۱۶- ۱۳۶ ج ۱- ۳۲-

شیخ گوید جسم طبیعی عبارت از جوهری است که ممکن باشد فرض امتدادی در آن و امتداد دیگری که مقاطع آن باشد بر قوائم و امتداد دیگری که مقاطع هر دوی آنها باشد بر قوائم .

و جسم از آن جهت جسم نیست که در امتدادات سه گانه مفروضه است زیرا جسم وجود است از جهت آنکه جسم است و ثابت است نه آنکه از جهت آنکه زوامتدادات میباشد و در هر حال جسم موجود است از آن جهت که جسم است ولو آنکه امتدادات آن تغییر کند چنانکه يك قطعه موم و یا يك قطعه آب ممکن است معروض ابعادی که طول و عرض و عمق است واقع شده و محدود باطراف خاصی باشد و هر گاه شکل آن تبدیل یافت هر يك از آن حالات و تشخصاتی که محصول حدود معین و هیئات خاص بوده است باطل میشود و امتدادات دیگری پدید میاید و حال آنکه جسم بجمیت خود باقی است و فاسد و متبدل نمیشود و صورتی که بدان داریم و آن همان وضعی است که بواسطه آن ممکن میشود فرض امتدادات مذکور ثابت است و باطل نخواهد شد.

و معلوم شد که این امتدادات معینه عبارت از کمیت افطار اوست که ملحق بدان شده و متبدل میشود و صورت و جوهر آن متبدل نمیشود تا آنکه گوید.

و این جسم طبیعی از جهت آنکه جسم طبیعی است او را مبادی باشد و از جهت آنکه کائن و فاسد است بلکه متغیر است بالجمله او را مبادی دیگری باشد.

مبادی که موجب تحصیل جسمیت آن میشود عبارت از اموری است که از اجزاء وجودی آن بوده و حاصل در ذات آن میباشد تا آنکه گوید.

و آن اجزاء و مبادی بر دو قسم اند یکی آنچه بمنزله چوب برای تخت است و دیگری آنچه مقام صورت تخت را دارد.

آنچه بمنزله و مقام چوب برای تخت است هیولا و موضوع نامیده میشود و ماده و عنصر و اسطقس هم نامیده اند بر حسب اعتبارات مختلف.

آنچه مقام و منزلت صورت تخت را دارد صورت نامند زیرا صورت جسمیه یا متقدم بر سایر صوری است که برای طبیعیات و اجناس و انواع آنها است و یا مقارن با آنها است و

منفك از آنها نیست پس آنچه برای جسم مانند چوب برای تخت است برای سایر ذوات صور بمنزله همان است زیرا همه آنها متقرر الوجودند باجسمیت در آن و بنابراین آن امر جوهر است تا آنکه گوید برای جسم از آن جهت که جسم است مبدئی است که هیولا باشد و مبدئی است که صورت باشد صورت جسمیه مطلقه و یا صورت نوعیه از صور اجسام و یا صورت عرضیه موقعیکه جسم از آن جهت که جسم است لحاظ و گرفته شود.

و گوید و آن مبدئی که هیولا است مجرد از صورت نیست و موجود بالفعل هم نیست مگر آنکه صورت حاصل شود و بواسطه صورت بالفعل شود و در موقعیکه صورت از آن زائل میشود اگر صورت دیگری جای گزین آن نمیشد و قائم مقام آن نمیشد هیولا نیز با آن فاسد میگردد.

این هیولا از آن جهت که بالقوه قابل برای صورت یا صور است هیولا نامیده شده است و از آن جهت که بالفعل حامل صورت است موضوع نامیده شده است. و موضوع در اینجا بمعنای موضوع در منطق نیست.

هیولا از جهت آنکه مشترك برای همه صور است ماده نامیده شده است.

و از جهت آنکه در مقام انحلال جزء بسیط قابل صور است اسطقس نامیده شده است.

و از جهت آنکه مبدء ترکیب است عنصر نامیده اند^۱

و بالجمله از آن جهت که بالقوه قابل صور است هیولا و از آن جهت که حامل صورت معین است بالفعل و در موضوع خاص موضوع و از آن جهت که مشترك در تمام صور است و محل توارد صور است ماده و طینت و از آن جهت که هر جسمی بان منحل شود که جزء بسیط قابل الترکیب و الصور است اسطقس و از آن جهت که مبدء ترکیب جسم است عنصر مینامند.

۱- شفا ج ۱- ص ۶-۷

فهرست اعلام

۲۸۸ . ۲۳۴ . ۲۳۳ . ۱۷۲ . ۱۷۱

۳۲۹ . ۳۰۷ . ۲۹۲ . ۲۹۱ . ۲۸۹

۳۵۷ . ۳۳۴

اگوستین قدیس

۱۶۱

اکسینوفانس

۳۵۴

انبا زقلس (امید کلوس)

۲۹۳ . ۲۱۵ . ۱۶۵ . ۱۴۵ . ۲۸

۳۵۷ . ۳۳۴

انکسا کورس

۲۹۲

انکسیمندروس

۲۱۵

انکسیمنس

۲۱۵

ب

برکسون

۱۵۱

برکلی

۱۱۶

الف

ابوالبركات بغدادی

۱۶۷ . ۱۵۹ . ۱۵۰ . ۱۴۱ . ۱۰۶

۳۱۶ . ۳۰۴ . ۲۸۳ . ۲۶۵ . ۲۲۳

ابوالحسن اشعری

۳۴۸

ابوسعید قرشی

۱۴۸

ابوطالب مکی

۱۰۰

ابوهاشم

۱۱۴

اپیکوریان

۱۴۱ . ۷۶

ارسطو

۱۵۰ . ۱۲۳ . ۱۲۰ . ۱۱۶ . ۳۴ . ۱۲

۳۱۵ . ۳۰۷ . ۲۳۵ . ۲۱۲ . ۲۰۶

۳۵۷ . ۳۲۳

افلاطون

۴۴ . ۳۴ . ۲۱ . ۲۰ . ۱۹ . ۵

۱۵۵ . ۱۵۴ . ۱۴۸ . ۱۴۷ . ۹۳ . ۴۵

فهرست اعلام

۲۳۴ . ۲۴۵ . ۲۴۷ . ۲۷۲ . ۲۸۴

۲۸۹ . ۳۰۸ . ۳۱۸ . ۳۲۱

خ

خواجه نصیر الدین طوسی

۳۳۰ . ۲۴۷ . ۱۲۸ . ۱۵۰ . ۷۰۴

د

داود قیصری

۳۸ . ۸۸ . ۱۰۷ . ۲۰۷ . ۲۷۵ .

۲۹۶ . ۳۳۲

ذ

ذیمقراطیس

۷ . ۸ . ۱۲ . ۱۷ . ۵۵ . ۶۸ . ۲۸۰

ر

رواقیان

۲۱۵ . ۲۳۴ . ۳۵۴

ز

زکریا رازی

بطلمیوس

۱۰۷ . ۲۳۶

بهمنیار

۴

پ

پیرون

۱۶۱

پارمنیدوس

۳۴۹

ج

جوهری

۳۴

جوینی

۱۱۴

ح

حاجی ملاحادی سبزواری

۱۰۴ . ۱۰۶ . ۱۱۱ . ۱۳۸ . ۱۵۲

۱۵۹ . ۱۶۰ . ۱۶۸ . ۱۷۱ . ۱۷۳

۱۷۵ . ۱۹۱ . ۲۱۸ . ۲۲۸ . ۲۲۹

فهرست اعلام

۵۳-۴۷-۴۲-۳۱-۲۳-۱۹-۴-۲	۲۷۱-۳۸
۱۴۹-۱۲۷-۱۱۳-۱۱۲-۱۰۰-۸۷	زردشت
۲۱۰-۳۰۹-۲۰۳-۱۷۶-۱۷۰-۱۶۴	۲۶۸-۱۳۱
۲۴۳-۲۲۷-۲۲۲-۲۲۱-۲۱۸-۲۱۴	س
۲۴۵-۲۴۶-۲۴۸-۲۵۲-۲۵۴	مقراط
۲۸۵-۲۸۴-۲۷۳-۲۷۰-۲۶۵-۲۵۵	۳۰۶-۲۹۲-۲۸۸-۲۱۲-۱۷۱-۱۹
۳۰۴-۳۰۲-۲۹۷-۲۹۶-۲۹۴-۲۸۸	سوفسطائیان
۳۳۱-۳۲۰-۳۱۷-۳۱۳-۳۱۲-۳۰۵	۳۰۷-۳۰۶-۳۰۵-۲۱۲-۷۶
۳۶۲-۳۵۶-۳۳۸-۳۴۳-۳۳۳	ش
ط	شکاکن
طالس ملطی	۳۰۶-۲۱۲
۳۵۴-۲۷۷-۲۱۴	شیخ اشراق
طیماوس	۵۶-۵۱-۵۰-۴۸-۲۶-۲۱-۸-۴
۳۵۷	۱۶۵-۱۴۶-۱۴۴-۱۳۰-۱۲۹-۷۷
ع	۲۱۵-۱۹۴-۱۸۵-۱۸۲-۱۸۱-۱۶۷
علامه حلی	۳۰۲-۲۹۸-۲۹۱-۲۸۹-۲۵۰-۲۳۵
۳۳۰ . ۱۵۱ . ۱۱۰ . ۱۰۹	۳۳۹-۳۴۹-۳۱۵-۳۰۸
غ	شیخ بهاء
غزالی	۳۰۰
	شیخ الرئيس

فهرست اعلام

م	ف
محبی الدین	۲۰۵
۷۵-۱۱	فارابی
ملاصدور	۱
۴۷-۳۸-۲۴-۲۱-۱۸-۱۷-۱۴-۱۳-۲	فخر رازی
۱۱۷-۱۱۱-۹۰-۸۴-۸۳-۶۸-۵۲-	قبة فلوطین
۱۴۴-۱۳۰-۱۲۸-۱۲۶-۱۲۰-۱۱۸	فلکی ۳۲
۱۶۵-۱۶۳-۱۵۴-۱۵۱-۱۵۰-۱۴۵	درهم زیوس
۲۱۴-۲۱۳-۲۱۱-۲۰۱-۱۸۸-۱۸۷	غصه
۲۳۴-۲۳۲-۲۳۱-۲۲۸-۲۲۴-۲۱۹	وزن و فیثاغورسیان
۲۵۰-۸۴۶-۲۴۵-۲۴۳-۲۴۱-۲۴۰	۳۳۲ . ۳۳۴
۲۷۴-۲۷۲-۲۶۴-۲۶۳ ۲۶۱-۲۵۲	فیلون
۳۰۳-۳۰۲-۳۰۰-۲۹۳-۲۸۹-۲۷۴	۵۱
۳۲۸-۳۱۷-۳۱۶-۳۰۴-۳۱۰-۳۰۵	قاضی ابوبکر
۳۳۷-۳۳۶-۳۳۳-۳۳۲-۳۳۱-۳۳۰	۱۱۴
۳۳۹-۳۵۷-۳۴۳-۳۴۷-۳۴۶-۳۵۱	قاضی نبی احمدنگری
میرداماد	۳۵۴-۲۲
۱۱۱-۱۱۰-۹۰-۷۳-۵۲-۱۴-۲	قطب الدین شیرازی
۱۹۲-۱۷۰-۱۵۳-۱۵۰-۱۳۷-۱۱۶	۴-۱۴-۱۶-۱۸-۲۶-۳۸-۳۵-۷۷-
۳۳۰-۳۲۰-۲۹۵-۲۸۹-۲۵۰-۲۵۴	۷۸-۸۱-۸۸-۹۰-۱۰۴-۱۰۷-۱۱۰
میبدی	۱۴۲-۱۵۱-۱۷۳-۱۷۵-۱۸۶-۱۹۳
۲۳۵-۱۹۰-۱۰۲-۴۵-۱	۲۰۷-۲۶۳-۲۷۱-۲۸۱-۲۸۲-۲۸۵
میرسیدشریف	۲۸۶-۲۸۷-۲۸۸-۲۹۰-۲۹۶-۲۹۸
۲۱۷-۱۱۲-۲۰۶-۱۷۹-۱۳۸-۳۲	۳۰۲-۳۰۵-۳۱۴-۳۱۶-۳۲۵-۳۲۵
۳۱۱-۳۱۰-۲۷۳-۲۴۴-۲۱۸	۳۵۹-۳۴۴-۳۵۷-۳۵۳
ه	ل
هگل	لامیجانی
۱۷۳	۲۸۹۲۷۴-۲۵۰-۲۴۸-۱۸۰-۱۰۰-۲-۱
هراکلیتوس	
۲۹۳-۱۴۱	
هرمس	
۱۴۵	

اغلاط زیر را تصحیح فرمائید

با وجود کوشش زیادی که بعمل آمد که اغلاط کمتر باشد معذالك بطوریکه خوانندگان ملاحظه میفرمایند مغلوط چاپ شده است امیدوارم که این بنده را معذور دارند .

۲۰

۲۱

غلط	صحیح	صفحه	ردیف
وجو	وجوداً	۸	۲۸۵-۱
منگویند	میگویند	۱۳	۳۰۴-۳۰
کوبینه	کوبند	۱۷	۳۳۱-۳
اردی ابهشت	اردیبهشت	۲۱	۲
شیخ اشرا ن	شیخ اشراق	۲۱	
فسبات	قبسات	۲۲	۲۳
استکمال	استکمال	۲۴	۱۱
فالمتکون	فالمتکون	۲۸	۱۷
بایدان	بابدان	۲۹	۴
اضام	اصنام	۲۹	۷
میر حکمت	سیر حکمت	۳۴	۲۴
تولیه	تولید	۳۷	۱
کالاضاعل	کالاعضاء بل	۳۷	۱۹
مفهوم الالی	مفهوم الالی	۳۷	۲۱
الخاصه	الخاصه	۳۷	۱۶

غلط	صحیح	صفحہ	سطر
حکمہ	حکمة	۴۸	۲۲
الوحد	الواحد	۴۹	۵
ارنبات	ارتباط	۴۹	۱۰
والعالم	العالم	۷۳	۱۷
عقلی	عقل	۷۷	۹
شخصی	شخص	۸۳	۱۶
قبضان	فیضان	۸۳	۲۰
فلکی	فلکی	۹۳	۲۴
درهم	دروهم	۱۱۳	۶
غصب	غضب	۱۱۴	۱۹
من جہتہ	من جہتہ	۱۱۵	۲۴
فتعاقبہ	متعاقبہ	۱۱۶	۸
انتقال	انتقال	۱۱۸	۴
ربوئی	ربوبی	۱۲۰	۹
قوتین	قوتین	۱۲۰	۹
المیہ	المیة	۱۳۷	۲۴
اسیافوجی	ایسافوجی	۱۴۱	۳
ارضی	ارض	۱۴۴	۱۶
السیط	السیط	۱۴۴	۲۰
برسی	برخی	۱۵۵	۱
اما الکسون	اما السکون	۱۵۵	۲۴

غلط	صحیح	صفحہ	سطر
فدلیس	قدیس	۱۶۱	۲۰
معنوبان	معنویات	۱۶۲	۱۳
شکی	شکلی	۱۶۹	۵
حرداد	خرداد	۱۶۵	۲۰
مفارقہ	مقارنہ	۱۶۹	۱۸
صورت خری	صورت اخری	۱۷۰	۱۹
حضرة	خضرة	۱۷۷	۸
مسیبوقیت	مسیبوقیہ	۱۹۱	۲۰
عرض	عرض	۱۹۳	۷
میشداند	میشدند	۱۹۴	۱۹
المسکلمہ	المستکلمة	۱۹۸	۱۷
بالستفاد	بالمستفاد	۱۹۹	۲
حصصی	حصص	۲۲۶	۲۴
صبیعیہ	طبیعیہ	۲۳۵	۲۳
رزائل	رزائل	۲۵۳	۱۲
جزرا	چیزرا	۲۷۱	۱۳
مظومہ	منظومہ	۲۷۵	۲۱
تحقق	متحقق	۳۰۹	۳
کلیت	کالکلیۃ	۳۰۹	۲۰
مفاوقات	مفارات	۳۱۱	۱۸
بمعنی الاخص	بمعنی الاعم	۳۲۲	۲۱

غلط	صحیح	صفحہ	سطر
ارمیناس	ارمیناس	۳۲۳	۱۷
انہا	ہا	۳۲۷	۱۰
ان النفس	ان للنفس	۳۲۸	۲۳
وهوالانفصال	وهوالانفعال	۳۳۵	۱۹

جلد دوم این کتاب (لغات واصطلاحات عرفانی) منتشر خواهد شد

این کتاب در چاپخانه سعدی تهران تعداد یک هزار و صد نسخه به تصحیح
مؤلف آقای سید جعفر سجادی چاپ گردید ۱۳۳۸ر ۱۰۴۴

